

CHRISTOPH LEVIN

# Die Verheißung des neuen Bundes

in ihrem theologiegeschichtlichen  
Zusammenhang ausgelegt

VANDENHOECK & RUPRECHT  
IN GÖTTINGEN

(1985)

9744324 v x  
Universitäts-  
Bibliothek  
München

Forschungen zur Religion und Literatur  
des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von  
Wolfgang Schrage und Rudolf Smend  
137. Heft der ganzen Reihe

Ich danke Herrn stud. theol. Christoph Bultmann  
für seine Hilfe beim Korrekturlesen. Ch. L.

*CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

*Levin, Christoph:*

Die Verheißung des neuen Bundes : in ihrem theologiegeschichtl.  
Zusammenhang ausgelegt / Christoph Levin. – Göttingen : Vanden-  
hoeck und Ruprecht, 1985.

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen  
Testaments ; H. 137)

ISBN 3-525-53811-1

NE: GT

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985. – Printed in Germany. –  
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,  
das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege  
zu vervielfältigen. Druck und Bindearbeit: Hubert & Co., Göttingen

1285/2150

Im Gedenken an Walther Zimmerli





## Inhalt

I.	Vorbemerkungen . . . . .	11
1.	Die Verheißung des neuen Bundes und die Mitte des Alten Testaments . . . . .	11
2.	Die Frage nach der sogenannten "Echtheit" . . . . .	13
3.	Zur Vorgehensweise . . . . .	18
II.	Eine heilsprophetische Gattung . . . . .	22
1.	Literarkritische Rekonstruktion . . . . .	22
2.	Traditionsgeschichtliche Überprüfung . . . . .	28
III.	Die Verheißung der kommenden Heilszeit . . . . .	32
1.	Die Frage nach dem "Sitz im Leben" . . . . .	33
2.	Der zeitgeschichtliche Bezug . . . . .	34
3.	Die Erkenntnis Jahwes . . . . .	35
4.	Die Sünde der Väter . . . . .	37
	<i>Exkurs: Kollektive und individuelle Vergeltung</i> . . . . .	40
5.	Der alte und der neue Exodus . . . . .	47
	<i>Exkurs: Zur Überlieferung des Exoduscredos</i> . . . . .	48
6.	Die Prophetie der "bleiernen Zeit" . . . . .	50
7.	Ausblick . . . . .	53
IV.	Die Ausgrenzung der Bundesverheißung . . . . .	55
	<i>Ergebnis der literarkritischen Analyse von Jer 31,27-34</i> . . . . .	60
V.	Die Vorgeschichte der Bundesverheißung. Ursprünge und Entwicklung der alttestamentlichen Bundestheologie . . . . .	61
1.	Die Vorlagen der Bundesverheißung Jer 31,27-34 und ihre Herkunft . . . . .	61
2.	Zur Entstehungsgeschichte der Prosareden des Jeremiabuches <i>Exkurs: Kritik der Redaktionskritik</i> . . . . .	62 63
3.	Die literargeschichtlichen Voraussetzungen der literarkritischen Analyse . . . . .	68
	<i>Exkurs: Zum Jeremiatext der Septuaginta</i> . . . . .	69
4.	Der Aufbau von Jer 11,1-14 . . . . .	73

5.	Jer 11,3b-6.9a.10b-11 als Vorlage der Bundesverheißung . .	75
6.	Jer 7,21-23 als Vorlage von Jer 11,3b-5 . . . . .	77
7.	Jer 7,22-23 und die Entstehung der Bundestheologie . . . .	79
8.	Das Hauptgebot . . . . .	83
	<i>Exkurs: Zum vor-bundestheologischen Deuteronomium</i> . . . .	85
9.	Die Notwendigkeit des Gesetzes . . . . .	89
10.	Der Dekalog . . . . .	90
11.	Die Gebote des Dekalogs . . . . .	92
12.	Das Deuteronomium als Bundesgesetz . . . . .	95
13.	Das Sch <sup>e</sup> ma . . . . .	98
14.	Dtn 26,16-19 und der Moabbund . . . . .	101
15.	Die bundestheologische Paränese des Deuteronomiums . . .	105
16.	Das Deuteronomium als Bundesformular . . . . .	109
17.	Dtn 27 und der Bundesfluch . . . . .	110
18.	Bundestheologie und ברית . . . . .	113
19.	Jos 24: Die Königswahl Jahwes . . . . .	114
20.	Der Begriff ברית . . . . .	119
21.	Der Königsvertrag als Vorbild des Gottesbundes . . . . .	125
22.	Jer 11,3b-6.9a.10b-11: Die Geschichte als Bundesbruch . .	127
23.	Die Vorgeschichte der Bundesverheißung . . . . .	129
VI.	Die Verheißung des neuen Bundes . . . . .	132
1.	Schuld und Vergebung . . . . .	133
2.	Jahwes Zuwendung von Ägypten her . . . . .	135
3.	Der neue als der erneuerte Bund . . . . .	138
4.	Jahwe, der Herr über Israel . . . . .	141
5.	Bauen und Pflanzen . . . . .	143
VII.	Die Bundesverheißung im Jeremiabuch. Ursprünge und Entwicklung der jeremianischen Heilsprophetie . . . . .	147
1.	Die Berufungsvision und die ipsissima vox des Propheten .	147
2.	Die 2.sg.fem.-Schicht . . . . .	156
3.	Die Ursprünge der jeremianischen Heilsprophetie. These . .	159
4.	Die Heilsprophetie im Aufbau des Jeremiabuches . . . . .	160
5.	Der Vorgang der "Fortschreibung" . . . . .	162

6. Die nachträgliche Ausrichtung der Verheißungen auf die Gola und auf die Diaspora . . . . .	165
7. Die älteste Heilsprophetie des Jeremiabuches: Jer 29,5-7* und 32,15b . . . . .	169
8. Die ersten Fortschreibungen: Jer 29,11-13a und 32,42.44a . . . . .	171
9. Das Trostbüchlein I . . . . .	178
10. Die ältesten Heilsworte in Jer 3 . . . . .	183
11. Das Trostbüchlein II . . . . .	186
12. Die Fortschreibungsketten Jer 3,14-18 und 23,3-8 . . . . .	187
13. Die verstreuten Heilsworte . . . . .	190
14. Die Geschichte der jeremianischen Heilsprophetie . . . . .	194
VIII. Die Nachgeschichte der Bundesverheißung . . . . .	197
1. Die Fortschreibungskette Jer 31,35-40: Wiederaufbau und unausgesetzte Dauer des Bundes . . . . .	197
2. Jer 24,6-7a: Der Bund - nur mit der Gola! . . . . .	200
3. Jer 32,36-41: Der Bund mit der ökumenischen Judenheit . . . . .	202
4. Ez 11,14-21: Bundesverheißung und Landgabe . . . . .	205
5. Ez 36,16-28: Jahwes Bund "um seines Namens willen" . . . . .	209
6. Ez 37,20-28: Jahwe inmitten seines Bundesvolkes . . . . .	214
7. Ez 34,25-31: Der Friedensbund . . . . .	218
8. Lev 26,3-13 und die Bundesverheißungen der Priesterschrift . . . . .	222
9. Die Bundesverheißungen im Hoseabuch . . . . .	235
10. Abrahambund und Davidbund . . . . .	245
IX. Die Tora im Herzen (Jer 31,33a) . . . . .	257
X. Der neue Bund und das Neue Testament . . . . .	265
Literaturverzeichnis . . . . .	280
Register: Hebräische Wörter und Wendungen . . . . .	295
Bibelstellen . . . . .	297



## I. Vorbemerkungen

### 1. Die Verheißung des neuen Bundes und die Mitte des Alten Testaments

Wer einmal mehr sich vornimmt, die Verheißung des neuen Bundes Jer 31,31-34 auszulegen, bedarf so wenig der Rechtfertigung wie seine zahlreichen Vorgänger aus alter und neuerer Zeit. Die Verheißung des neuen Bundes ist für die christliche Bibelauslegung - und sei es auch nur um des Stichworts willen - einer der wichtigsten Schlüssel für die Bestimmung des Verhältnisses von Neuem und Altem Testament und damit für das Verständnis des Alten Testaments in der Kirche. Allein darum fordert der Text immer neu den Fleiß des Exegeten heraus. Die vorliegende Untersuchung wird darüber hinaus zeigen, daß Jer 31,31-34 auch *innerhalb* des Alten Testaments eine zentrale Stellung einnimmt. Zwar ist die Verheißung des neuen Bundes nicht geradezu mit der "Mitte des Alten Testaments" identisch, wie dies kein einzelner Text und auch die Summe aller einzelnen Texte nicht ist. Aber der "perspektivische Fluchtpunkt" *hinter* den Texten, als den *W. Zimmerli* die Mitte des Alten Testaments beschrieben hat<sup>1</sup>, ist hinter *diesem* Text in besonderer Nähe und Deutlichkeit zu erkennen.

*R. Smend* hat in Aufnahme einer von *B. Duhm*, *J. Wellhausen* und *M. Noth* verwendeten Prägung den Satz "Jahwe der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes", das heißt die von den beiden Hälften dieses Satzes umgriffene geschichtliche Beziehung, als die Mitte des Alten Testaments bestimmt<sup>2</sup>. Die alttestamentliche Wendung, die diesem Satz entspricht, ist die bekannte Bundesformel: "Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein". Und "das ist's, was auch Zentrum des Neuen Bundes sein soll!" (*S. Herrmann*<sup>3</sup>). Und zwar nicht nur unter anderem. Es ist die "eigentliche Bestimmung" der Bundesformel, "den neuen Bund zu umschreiben" (*R. Smend*<sup>4</sup>). Die Verheißung des neuen Bundes gebraucht die Bundesformel als die Umschreibung der Mitte des Alten Testaments in ihrer

---

<sup>1</sup> Zum Problem der "Mitte des Alten Testaments" 103.

<sup>2</sup> Die Mitte des Alten Testaments 48f.

<sup>3</sup> Die prophetischen Heilserwartungen 182.

<sup>4</sup> AaO. 54. Ich werde unten zeigen können, daß die Bundesformel innerhalb der Verheißung des neuen Bundes zwar nicht ihren allerersten Beleg hat (dieser findet sich in Jer 7,23), daß aber Jer 31,33b zu den frühen Belegen gehört und die Formel im ursprünglichen Sinne verwendet.

eigentlichen Bestimmung. Das aber bedeutet: Die Mitte des Alten Testaments, wenn sie mit der Bundesformel zutreffend umschrieben ist, ist nach der Aussage des Alten Testaments ihrem Wesen nach *Verheißung*, ist die Verheißung des neuen Bundes. In ihrer Eigenschaft als Verheißung bestand und besteht ihre geschichtsbewegende Kraft. Der "perspektivische Fluchtpunkt" des Alten Testaments liegt in der Zukunft, die mit dieser Verheißung eröffnet ist. Man kann dasselbe auch so sagen: Die Verheißung des neuen Bundes fällt zusammen mit der "Grundverheißung an Israel: 'Ich bin der Herr dein Gott'" (F. Baumgärtel<sup>5</sup>), die als die Mitte alle Verheißungen des Alten Testaments umgreift und aus sich entläßt.

Die nachstehende Untersuchung hat sich den Nachweis zur Aufgabe gestellt, daß dies nicht lediglich ein theoretisches Kalkül ist, sondern an der Stellung von Jer 31,31-34 innerhalb der Geschichte der Theologie des Alten Testaments abgelesen werden kann. Die Verheißung des neuen Bundes bildet, auf ihre Vorgeschichte gesehen, das Ziel, auf das die Entwicklung der alttestamentlichen Bundestheologie zustrebt. Mit ihr hat die wichtigste theologische Systembildung, in der Israel sein Verhältnis zu Jahwe zu verstehen unternommen hat, die volle Ausprägung gefunden. Und auf ihre Nachgeschichte gesehen ist die Verheißung des neuen Bundes einer der Haupt-Ursprünge der alttestamentlichen Heilsprophetie. Dies gilt namentlich innerhalb des Jeremiabuches, wo in 31,31-34 zwei der vier Ursprünge der prophetischen Heilserwartung dieses Buches zu erkennen sind. Die Nachgeschichte schließt aber ebenso die ezechielsche und die hoseanische Heilsprophetie sowie die Bundesverheißungen der Priesterschrift ein. Allein die jesajanische Heilsprophetie steht außerhalb ihres unmittelbaren Wirkungsbereichs, enthält indes eine Anzahl inhaltlicher Parallelen.

Es ist folgerichtig, daß die Verheißung des neuen Bundes als die Mitte des Alten Testaments von der christlichen Gemeinde zur Mitte des Neuen Testaments in Bezug gesetzt worden ist. Jer 31,31-34 ist einer der frühesten und bis heute wichtigsten Deute-Texte für das Heilsereignis, das in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi angebrochen ist. Die Verheißung des neuen Bundes wird in den Einsetzungsworten der Eucharistie aufgegriffen (Lk 22,20; 1 Kor 11,25; vgl. Mt 26,28; Mk 14,24) und hat seither im innersten Lebensbereich der Kirche ihren regelmäßigen Ort. Hier geht es um weit mehr als nur um das Stichwort, das der neuteamentlichen Schriftensammlung den Namen geliehen hat. Das Verhältnis des neutestamentlichen Heilsgeschehens zur alttestamentlichen Heilsprophetie, auf die Mitte gesehen: das Verhältnis der beiden Testamente insgesamt, dieses Fundamentalproblem der Theologie seit je, wird sich anhand

<sup>5</sup> Verheißung 19.

der Verheißung des neuen Bundes am genauesten bestimmen und womöglich einer Lösung näherführen lassen.

Schließlich auch dies: Zur Verblüffung des Schreibtisch-Exegeten und Historikers, der sich gewöhnt hat, mit seinen Texten umzugehen wie der sezierende Anatom oder der Schichten sortierende und tote Scherben wendende Archäologe, zeigt dieser Text wie zu anderen Zeiten so auch in der Gegenwart eine erstaunliche Lebenskraft. Jer 31,31-34 gehört bei sehr verschiedenen Anlässen zu dem im Alten Testament nicht eben weit gezogenen Kreis der Texte, in denen die Kirche regelmäßig ihre Wegweisung sucht. Dabei zeigt sich, daß die Wirksamkeit des Verheißungswortes auf die Krücken der wissenschaftlichen Exegese in keiner Weise angewiesen ist. Der Exeget sollte das nicht resignierend, sondern mit Erleichterung zur Kenntnis nehmen. Es kann aber für ihn der Anlaß sein, sich auch seinerseits zu Wort zu melden, in aller Bescheidenheit, nicht als hätte er die Möglichkeit, über die "richtige" Auslegung zu befinden, sondern um das Eigengewicht des Textes auch in Hinsicht auf sein historisches Gewordensein zur Geltung zu bringen.

## 2. Die Frage nach der sogenannten "Echtheit"

Die Auslegung von Jer 31,31-34 ist seit dem Aufkommen der modernen Kritik in zunehmendem Maße von einer Fragestellung beherrscht und, man darf wohl sagen, mehr behindert als gefördert worden, die mit der Eigenaussage des Textes nicht das geringste zu tun hat: der Frage nach der sogenannten "Echtheit".

Soweit ich sehe, ist die Verfasserschaft des Propheten Jeremia erstmals durch *F.C.Movers* (1837) in Frage gestellt worden<sup>6</sup>. *Movers* stand unter dem Eindruck der seinerzeit weit fortgeschrittenen Erforschung des Jesajabuches. Nach dem Beispiel des Deuterojesaja nahm er auch für das Jeremia-buch eine heilsprophetische Erweiterung an, die er natürlicherweise in Jer 30-31 und 33 fand. Er zögerte nicht, diese Kapitel dem Verfasser von Jes 40-66 zuzuschreiben:

"Hunc vatem ignotum eundem esse, qui alteram partem vaticiniorum Iesiae conscripserit, docebimus"<sup>7</sup>.

Dafür lassen sich, wie man weiß, sprachliche Indizien nennen<sup>8</sup>. Zwar bestritt *Movers* nicht einen jeremianischen Kern, doch Deuterojesaja habe den Bestand durch Erweiterung und Veränderung zu dem seinen gemacht:

---

<sup>6</sup> De utriusque recensiois vaticiniorum Ieremiae.

<sup>7</sup> AaO. 38.

<sup>8</sup> Vgl. nur Jer 30,10f.

"antiquum Ieremiae vaticinium alia addendo alia mutando suum fecisse"<sup>9</sup>.

*Movers'* Hypothese wurde von *W.M.L. de Wette* in die 6. Auflage seiner Einleitung (1845) übernommen, unter stärkerer Betonung des teilweise jeremianischen Ursprungs der Verheißungen<sup>10</sup>. Einen Schritt weiter ging *F.Hitzig* (1841). Er bestritt einerseits die unmittelbare Verfasserschaft des Deuterijosaja und sprach nur noch von "der Epoche von Jes. Cap. XL-LXVI". Andererseits ging er daran, die "unächten Bestandtheile" im einzelnen auszusondern:

"Die Zusätze sind in die alte Schrift aufgenommen, sich an sie anlehnend und anschmiegend; nicht aber sind die ursprünglichen Stücke in eine spätere Schrift, die ihnen Ort und Richtung bestimmte, verwoben worden"<sup>11</sup>.

Dabei rechnete *Hitzig* die Verheißung des neuen Bundes neben zahlreichen anderen Stücken zum jeremianischen Grundbestand. Somit schien *Movers'* Hypothese die notwendige Einschränkung erfahren zu haben. Sie wurde endgültig in den Hintergrund gedrängt, als *K.H.Graf* (1862) sich entschieden für die jeremianische Herkunft von Jer 30-31 erklärte, wofür er in der Übereinstimmung mit Jer 3 ein Argument gefunden zu haben glaubte<sup>12</sup>. Die Debatte, ein Vorspiel nur, war beendet. In der folgenden Zeit galt die jeremianische Verfasserschaft von Jer 31,31-34 nicht als Problem.

Das änderte sich nach der großen Wende, die durch *J.Well-hausens* "Prolegomena der Geschichte Israels" (1878) herbeigeführt worden ist<sup>13</sup>. Das Bild der Religionsgeschichte Israels, wie es sich der Wissenschaft nunmehr darbot, veranlaßte *B.Stade* (1887), Jer 30-31 in die exilische Zeit zu datieren; vorerst freilich nur anmerkungsweise und ohne nähere Begründung<sup>14</sup>. *R.Smend* (1893) lieferte die Begründung nach. Für 31,31-34 lautete sie:

"Wenn .. Jahve einen neuen Bund mit Israel und Juda schliessen will, (31,31), so besteht der alte überhaupt nicht mehr. Thatsächlich fiel dieser aber erst mit der Zerstörung Jerusalems dahin"<sup>15</sup>.

Daraufhin sah *F.Giesebrecht* sich veranlaßt, seinem im Er-

<sup>9</sup> AaO. 43.

<sup>10</sup> Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung 325.

<sup>11</sup> Der Prophet Jeremia 239.

<sup>12</sup> Der Prophet Jeremia 367: "Nicht nur in den Gedanken im allgemeinen, sondern auch in den einzelnen Wendungen und Ausdrücken findet die grösste Uebereinstimmung mit Cap. 3 und mit andern der ersten Niederschrift aus der Zeit Jojakim's angehörnden Abschnitten Statt, und nichts in dem Inhalte steht der Annahme entgegen, dass der Abschnitt in derselben Zeit abgefasst wurde."

<sup>13</sup> Erste Auflage unter dem Titel: Geschichte Israels. Erster Band.

<sup>14</sup> Geschichte des Volkes Israel I 646f. Anm.2.



scheinen begriffenen Jeremiakommentar (1894) einen Anhang beizufügen, in dem er sich mit *Smend* auseinandersetzte<sup>16</sup>. In bezug auf die "Unechtheit" von Jer 30 stimmte er *Smend* zu, für 31,2-6.15-20.27-34 widersprach er. Die moderne Echtheitsdebatte war eröffnet.

Sie gewann ihre besondere Schärfe durch das Eingreifen *B. Duhms*. Im Vorwort seines Jeremiakommentars (1901) bekannte er:

"Ein Ereignis war für mich das kühne Urteil SMENDS über Cap. 31; ich habe mich lange dagegen gewehrt, aber schliesslich eingesehen, dass SMEND in der Hauptsache Recht hat. Die Folge war, dass ich auch andere Stücke, deren hohe Bedeutung mir ihren jeremianischen Ursprung bis dahin ohne Weiteres verbürgt hatte, kritisch zu untersuchen wagte"<sup>17</sup>.

Für *Duhm* ist das Urteil über 31,31-34 zum Schlüssel für die Beurteilung des Jeremiabuches insgesamt geworden. Der mit Abstand bedeutendste aller Ausleger des Buches hat auch in der Auslegung der Verheißung des neuen Bundes Epoche gemacht. Seine Thesen stehen nach wie vor im Mittelpunkt der Auseinandersetzung. Mit seinem scharfen, exegetisch wohl begründeten, wenn auch historisch nicht immer gerechten Urteil erklärte er:

"Es ist mir unmöglich, an der jeremianischen Abkunft dieser Stelle länger festzuhalten; ich finde darin nur den Erguss eines Schriftgelehrten, der es für das höchste Ideal hält, dass jedermann im jüdischen Volke das Gesetz auswendig kennt und versteht, dass alle Juden Schriftgelehrte sind"<sup>18</sup>.

Das mußte (und sollte!) die Apologeten aller Couleur provozieren. Einer der ersten, der das Wort ergriff, war *C.H. Cornill*. In seinem wenige Jahre später erschienenen Kommentar (1905) stellte er kategorisch fest:

"Ein neuer Bund! Mag man diesen Begriff auch noch so sehr abschwächen: schon das blossе Wort steht so völlig isoliert in der alttestamentlichen Literatur und enthält eine so ungeheure Kühnheit, dass es nur von einem ganz Grossen gewagt werden durfte"<sup>19</sup>.

Wiederum stand Meinung gegen Meinung, wenngleich trotz der umfangreichen Begründung, die *Cornill* hinzufügte, von sehr ungleichem Gewicht.

In der Folgezeit neigte die Waage der exegetischen Iustitia sich fast ausnahmslos zugunsten der "Echtheit"<sup>20</sup> - in Über-

<sup>15</sup> Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte 240 Anm.

<sup>16</sup> Das Buch Jeremia<sup>1</sup> 265-268.

<sup>17</sup> Das Buch Jeremia VII.

<sup>18</sup> AaO. 255.

<sup>19</sup> Das Buch Jeremia 350.

<sup>20</sup> Unter den Ausnahmen finden sich *Hölscher*, Die Profeten 386; *Mowin-*

einstimmung mit der konservativen Grundströmung, die sich in der alttestamentlichen Wissenschaft vom Vorabend des ersten Weltkriegs bis in den Ausgang der 50er Jahre beobachten läßt. Bei allen Unterschieden war die Prophetenauslegung jener Jahrzehnte einmütig in der Ablehnung der scharfen Literarkritik, wie sie am Ende des 19. Jh.s geübt worden war<sup>21</sup>. Der Übergang von *Duhms* Kommentar zu den Kommentaren von *H. Schmidt* (1915) und *P. Volz* (1918, erschienen 1922) zeigt den Umschwung, der sich damals in der Exegese ereignet hat<sup>22</sup>. Angelsächsische Forscher wie *J. Skinner* (1922) sekundierten<sup>23</sup>.

Der Preis der neuen "Echtheit" war nicht gering. Da der Prophet auf den gebrochenen Bund zurückblickt, mußten 31, 31-34 und mußten mit diesem Text auch viele andere Verheißungen in die wenigen Monate zwischen der Eroberung Jerusalems und der Ermordung Gedaljas datiert werden - angesichts des in Jer 39-45 erzählten Geschehens ein geradezu unmögliches Unternehmen. Einen scheinbaren Ausweg fand *Volz*, indem er die Verheißung auf das im 8. Jh. untergegangene Nordreich bezog. Dazu mußte er allerdings den Bezug auf Juda in 31,31 für einen sekundären Zusatz erklären<sup>24</sup> - ein Eingriff, der durch die Überlieferung in keiner Weise gedeckt ist. Der Kommentar von *Volz* führt nicht nur an dieser Stelle das Dilemma aller konservativen Exegese vor Augen: Da der Text nicht so unproblematisch ist, wie er sein muß, wenn seine Entstehung sich auf einfachem Wege von dem Propheten selbst herleiten soll, ist sie immer wieder zu Eingriffen gezwungen, die an Gewalttätigkeit und Unsicherheit die kritische Exegese weit übertreffen.

*W. Rudolph* schloß sich in der Beurteilung von Jer 31 an *Volz* an<sup>25</sup>. Sein Jeremiakommentar (1947, 1968) enthielt jedoch bereits die Grundlagen, die in der folgenden Zeit dazu

---

*ckel*, Zur Komposition des Buches Jeremia 47 ("gehören .. wohl zu den spätesten Zusätzen zum Buche Jer."); *Eißfeldt*, Einleitung zu das Alte Testament 487f. (vorsichtig: ".. ist auch für das schöne, seinen Wert jedenfalls in sich selbst tragende Wort vom neuen Bunde in 31,31-34 die Autorschaft Jeremias nicht über jeden Zweifel erhaben.").

<sup>21</sup> *Hölschers* literarkritische Untersuchung "Hesekiel. Der Dichter und das Buch" (1924) war ein Anachronismus und erfuhr entsprechende Kritik.

<sup>22</sup> *Schmidt*, Die großen Propheten 362f.; *Volz*, Der Prophet Jeremia 274-298.

<sup>23</sup> *Prophecy and Religion* 320-334. *Carroll*, From Chaos to Covenant 5, hat für die konservative, biographisch orientierte Exegese vereinfachend, aber treffend die Bezeichnung "the Skinnerian approach" eingeführt.

<sup>24</sup> Der Prophet Jeremia 283; vgl. zuvor *Cornill*, Das Buch Jeremia 353; *Giesebrecht*, Jeremias Metrik 48; ders., Das Buch Jeremia<sup>2</sup> 172; *Schmidt*, Die großen Propheten 362.

<sup>25</sup> *Jeremia*<sup>3</sup> 188f. 201-204.

führten, daß innerhalb des deutschen Sprachraums die "Echtheit" der Bundesverheißung weitgehend wiederum aufgegeben wurde. *Rudolph* übernahm nämlich die These *S.Mowinckels* (1914), daß die sogenannten Prosareden des Jeremiabuches (Jer 7; 11; 16; 18; 25 u.a.), die sich übrigens weitgehend mit den Ergänzearbeiten bei *Duhm* decken, einer besonderen Quelle entstammen, die einer "deuteronomistischen Bearbeitung" unterzogen worden sei<sup>26</sup>. Damit war das Zauberwort getroffen, das seither die Debatte bestimmt. Denn wenn zwar *Rudolph* die Verheißung des neuen Bundes diesen deuteronomistisch bearbeiteten Texten nicht zurechnete, so war doch die enge Verwandtschaft offensichtlich, und es war nur ein kleiner Schritt, als *E.Rohland* (1956) auch für 31, 31-34 feststellte:

"Stilistisch steht dieser Spruch mit seiner umständlichen Prosa ... den Stücken nahe, die W.Rudolph der deuteronomistischen Bearbeitung zuweist."

Zwar fügte *Rohland* eilig hinzu:

"Damit ist jedoch noch nichts gegen ihre Herkunft aus der Hand Jeremias gesagt"<sup>27</sup>,

doch die Frage ließ sich nicht mehr aufhalten:

"Kann man wirklich noch von 'Bearbeitung' sprechen, wenn das Gedankengut des 'Bearbeiters' so uneingeschränkt das Feld beherrscht, wie es Jer. 31,31ff. der Fall ist? Liegt hier nicht vielmehr eigene deuteronomistische Konzeption vor?"

*S.Herrmann*, der sie gestellt und damit zugleich auch beantwortet hat (1959, erschienen 1965<sup>28</sup>), ist inzwischen durch die umfassende redaktionsgeschichtliche Untersuchung *W.Thiels* (1970, erschienen 1973 und 1981<sup>29</sup>) und durch die Studien *S.Böhmers* (1976<sup>30</sup>) bestätigt worden. Neuerdings gilt es im deutschen Sprachraum nahezu allgemein für ausgemacht, daß Jer 31,31-34 "deuteronomistisch" ist. Auch für die Verheißung des neuen Bundes ist "zur Zeit weithin die 'Stunde des (oder der) Deuteronomisten' angebrochen" (*W.Zimmerli*<sup>31</sup>).

<sup>26</sup> *Mowinckels* "Quelle C" (Die Komposition des Buches Jeremia 31-45). Diese Quelle "hat von der vielseitigen Wirksamkeit des Propheten eigentlich nur seine Tätigkeit als Moral- und Strafprediger herausgegriffen, hat ihn im Lichte der unhistorischen 'deuteronomistischen' Auffassung gesehen und dementsprechend seine Orakel wiedergegeben. Von dem Menschen Jirmejähû ... ist in C schlechterdings nichts geblieben" (39).

<sup>27</sup> Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels 66f.

<sup>28</sup> Die prophetischen Heilserwartungen 201.

<sup>29</sup> Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45, 23-28.

<sup>30</sup> Heimkehr und neuer Bund 74-79.

<sup>31</sup> *Ezechiel*<sup>2</sup> IX.

Indessen stellt sich die Frage, ob das Etikett "deuteronomistisch", das man mittlerweile auf allzu viele und allzu unterschiedliche Texte angewendet findet, differenziert genug ist, um über die Herkunft der Texte deutliche Auskunft zu geben, geschweige die Fragen, vor die sie den Ausleger stellen, beantworten zu helfen<sup>32</sup>. Die Notwendigkeit zeichnet sich ab, die Texte weniger schematisch zu beurteilen, als es in der neueren Redaktionskritik üblich geworden ist. Sie wollen beispielsweise nicht so sehr nach ihrer Sprache als nach ihrer Sachaussage befragt sein, und dabei ist es mit Etikettierung nicht getan. Die deuteronomistische "Phraseologie" ist nur scheinbar ein einheitlicher Sprachbrei mit immer denselben Schemata. Für den, der zu lesen versteht, steckt sie voller Nuancen und Überraschungen. Der sogenannte "Deuteronomismus" hat eine ausgedehnte und vielfältige Geschichte gehabt, deren Erforschung noch in den Anfängen steckt. Bei alledem ist nicht zu verwundern, daß die Redaktionskritik die Echtheitsfrage nicht erledigt, sondern im Gegenteil in neuer Heftigkeit provoziert hat<sup>33</sup>.

### 3. Zur Vorgehensweise

Der Aufwand an Apologetik, mit dem die Echtheitsdebatte geführt wurde und wird, ist kaum hinreichend damit begründet, daß die exegetische Wissenschaft um die literarhistorische Einordnung eines Textes streitet, hier also um die

---

<sup>32</sup> Man sollte zum Beispiel erwarten, daß die Bestimmung von Jer 31,31-34 als "deuteronomistisch" es ermöglicht, den Bund, der "am Tage des Auszugs aus Ägyptenland" geschlossen worden und jetzt gebrochen ist, innerhalb der Darstellung der Heilsgeschichte eindeutig zu identifizieren. Das ist aber nicht der Fall.

<sup>33</sup> An neueren Beiträgen sind u.a. zu nennen: *Martin-Achard*, La nouvelle alliance, selon Jérémie; *Coppens*, La nouvelle alliance en Jér 31,31-34; *Bright*, Jeremiah (287: "As regards its authenticity, one can only say that it ought never to have been questioned."); ders., An Exercise in Hermeneutics. Jeremiah 31:31-34; *Buis*, La Nouvelle Alliance; *Chiesa*, La "Nuova Alleanza" (Ger. 31,31-34); *Martin-Achard*, Quelques remarques sur la nouvelle alliance chez Jérémie; *Weinfeld*, Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel; *Weippert*, Das Wort vom Neuen Bund in Jeremia xxxi 31-34; *Schenker*, Unwiderrufliche Umkehr und neuer Bund; *Mejía*, La problématique de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance dans Jérémie xxxi 31-34 et quelques autres textes; *Potter*, The new covenant in Jeremiah xxxi 31-34. Die meisten der genannten Verfasser zeigen sich durch die Kritik insoweit beeindruckt, als sie die Möglichkeit sekundärer, etwa deuteronomistischer Gestaltung zugestehen und diese von der eigentlichen Aussage des Verheißungswortes, an deren "Echtheit" nicht zu zweifeln sei, unterscheiden. Wie man diese Unterscheidung am Wortlaut allerdings fassen soll, bleibt notwendigerweise offen.

Frage, ob Jer 31,31-34 der Verkündigung jenes spätvorexilischen Propheten angehört, auf den das kanonische Buch "Worte Jeremias" letzten Endes womöglich zurückgeht, oder ob die Bundesverheißung der nachweislich sehr umfangreichen Ergänzungsgeschichte dieses umfangreichsten Buches der hebräischen Bibel zuzuweisen ist. Um diese Frage geht es vordergründig. Tatsächlich aber ist es die Gültigkeit, die man durch die Bestreitung der unmittelbaren prophetischen Urheberschaft bedroht sieht. Dazu ist ohne Einschränkung festzustellen:

"Die Frage nach dem absoluten Wert, nach der 'Wahrheit' des Gegenstandes beantwortet der Historiker nicht. Er muß sich an der Feststellung genügen lassen, daß er es mit einer Größe zu tun hat, die beansprucht, Offenbarung und Gottes Wort zu sein; ob dieser Anspruch berechtigt ist, entscheidet er nicht" (O.Eißfeldt<sup>34</sup>).

Die Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese ist es, die Aussage des Textes zu erschließen. Sie tut dies, indem sie den Text unter seinen ursprünglichen Bedingungen, das heißt historisch-kritisch zu verstehen sucht. Will aber die Literaturwissenschaft mit der Frage nach der prophetischen Urheberschaft die Gültigkeit des Textes als Gottes Wort unter Beweis oder auch in Frage stellen, so überschreitet sie ihre Möglichkeiten und muß von der theologischen Hermeneutik in die Schranken gewiesen werden. Daß der Text Gottes Wort ist, ist keine Frage literaturwissenschaftlicher Differenzierungen. Es ist Gottes Verheißung, die der Exeget nicht begründen, sondern auf die er wie jeder andere nur dankbar vertrauen kann. Dieser Einladung zum Vertrauen läßt sich - Gott sei Dank! - nichts abhandeln, weder mit dem kritischen Versuch, durch die Fülle der Ergänzungen zum "echten" Kern vorzudringen, noch mit dem apologetischen Versuch, der Knechtsgestalt des Wortes Gottes die Gloriole der "Echtheit" umzuhängen.

πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατέσιν ἐν τοῖς προφήταις (Hebr 1,1).

Das schließt noch die letzte Marginalglosse ein. Darum kann eine entsprechende literarhistorische Zuordnung an der "Echtheit" des Textes gar nichts ändern. Die Exegese kann hier weder etwas verderben, noch vermag sie etwas zu retten. Der Enthusiasmus der Kritiker wie die Beflissenheit der Apologeten sind gleichermaßen umsonst.

Mit der Verheißung seines Wortes hat Gott selbst der Exegese die Grenze gesetzt. Indem sie diese Grenze anerkennt, gewinnt die Exegese ihre Würde und Sachautorität, nämlich die Freiheit, sich auf den Literalsinn als ihren Gegenstand zu

<sup>34</sup> Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie 112.

beschränken und *jedes* sich einstellende Ergebnis ohne Rücksicht auf die Grenzen, die ihr von den "Dogmatikern aller Farben" wie vom eigenen frommen Vorurteil zu setzen versucht werden, vorbehaltlich weiterer Prüfung zu akzeptieren.

"Man darf nicht fragen, was wertvoll und echt sei, oder wertlos und unecht. Man darf überhaupt nicht von vornherein große Gesichtspunkte aufstellen; damit muß man aufhören, nicht anfangen. Ausgehen muß man vielmehr von einzelnen Anstößen, die sich bei der Exegese ergeben" (Wellhausen<sup>35</sup>).

Unter dieser Maxime wurde im Folgenden der Versuch unternommen, den Text selbst - soweit das bei der Zirkelstruktur unseres Verstehens möglich ist - zum Maßstab der Exegese zu nehmen, ihn nicht von vorgegebenen Fragestellungen her zu befragen und nicht an fremden Kriterien zu messen.

Daß dieser Versuch gelungen sein könnte, dafür spricht der Umstand, daß ich den Ausgangspunkt nicht bei den Fragestellungen und Ergebnissen der Literatur, sondern bei der in Kapitel II vorgestellten exegetischen (Zufalls-)Beobachtung genommen habe, die sich bei Gelegenheit einer anderen Untersuchung ergeben hat. Ohne zu ahnen, was mich erwarten sollte, bin ich gleichsam in einen Seiteneingang getappt und fand mich zu meiner Verwunderung unversehens im Zentrum eines mich bis dahin kaum interessierenden Baus, den ich, neugierig geworden, zu durchsteigen begann. Hätte ich stattdessen den üblichen Eingang genommen, so wäre ich, wie so viele schon, in immer dieselben dunklen, gewundenen und nie endenden Gänge geraten: Auf welches heilsgeschichtliche Ereignis bezieht sich die Erwähnung des gebrochenen Bundes? In welcher Hinsicht ist der neue Bund neu? Stammt das Wort vom Propheten oder ist es "unecht"? Die Menge bedruckten Papiers, das solchen Fragen gewidmet wurde, wird und gewiß auch weiter werden wird, steht in keinem Verhältnis zu den möglichen Antworten, mag man sie noch so gelehrt und geistreich variieren. Die Literatur zu Jer 31,31-34 hat auf diese Weise einen Umfang erreicht, daß ihr Referat den hiesigen Rahmen sprengen und eine eigene Studie erfordern würde. Deutlicher noch als bei anderen Texten stellt sich nach zwei Jahrhunderten moderner Forschung die Alternative, ob man Exegese oder Scholastik treiben will. Die beiden letzten monographischen Untersuchungen von *H.Ortmann* (1940) und *W.Lempp* (1955) hat *S.Herrmann* zusammenfassend referiert und gewürdigt<sup>36</sup>. Ich brauche dies nicht zu wiederholen. Hinzuzufügen gibt es nichts.

Das Studium der Texte hat mich, von den Einzelheiten abgesehen, zwei Einsichten gelehrt. Die erste betrifft die Gattungsgeschichte des Alten Testaments, die zweite die

<sup>35</sup> Das Evangelium Johannis 4.

<sup>36</sup> Die prophetischen Heilserwartungen 195-201.

Theologiegeschichte. Ich habe gelernt, das Alte Testament zum weit überwiegenden Teil als das Ergebnis eines lang andauernden Prozesses schriftlicher Traditionsbildung zu lesen, zu dessen Verständnis redaktionsgeschichtliche so wenig wie biographische oder überlieferungsgeschichtliche Lösungen taugen; und ich habe gelernt, daß die Geschichte der Theologie des Alten Testaments nach der Vorgeschichte in vorexilischer Zeit und dem Zwischenspiel der Exilszeit (587-539) erst mit dem persischen Zeitalter beginnt. Beide Einsichten zusammengekommen bedeuten, daß das Alte Testament zur Heiligen Schrift der nachexilischen Judenheit nicht erst nachträglich geworden, sondern daß es als solche entstanden ist. Der Darstellung und Begründung dieser These ist dieses Buch über die unmittelbare Aufgabe hinaus, die Verheißung des neuen Bundes auszulegen, gewidmet. Dabei liegt auf der Auslegung der Schlüsseltexte das Gewicht. Es wird sich erweisen, daß die Verheißung des neuen Bundes als ein Brennpunkt der theologiegeschichtlichen Entwicklung zur Grundlage einer solchen Darstellung besonders geeignet ist.

Abschließend sei angemerkt, daß die Verheißung des neuen Bundes Jer 31,31-34 zusammen mit der Verheißung der Neusaat Israels und Judas Jer 31,27-30, die ihr voransteht, ausgelegt wird. Der bestehende Zusammenhang wird auch sonst gelegentlich gesehen und für die Exegese berücksichtigt<sup>37</sup>. Er wird alsbald die schlagende Begründung finden. Die Trennung, die in neueren Kommentaren dadurch entsteht, daß man 31,27-30 den Ergänzern oder Deuteronomisten zugesteht, während man an der "Echtheit" von 31,31-34 festhalten zu können meint, hat keinen Anhalt im Text.

---

<sup>37</sup> Ausdrücklich in den Kommentaren von *Hitzig*, 263, und *Graf*, 394.

## II. Eine heilsprophetische Gattung

### 1. Literarkritische Rekonstruktion

Wir beginnen die Auslegung der beiden Abschnitte Jer 31,27-30 und 31-34 mit der ihnen gemeinsamen *Einleitungsformel*: הנה ימים באים נאם יהוה "Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes". In dieser Ansage verbinden sich Gewißheit und Unbestimmtheit zu einer spannungsvollen Einheit. Der Aufmerksamkeitsruf הנה "siehe" rückt zum Greifen vor Augen, was doch in kommenden Tagen, in ungreifbarer Zukunft zu erwarten ist.

"Es kommt noch einmal so, wann, das weiss man nicht" (*Duhm*<sup>1</sup>).

Gewöhnlich lautet der Signalwert des prophetischen הנה/הנני anders, drohend präziser. Als Auftakt der Gerichtsankündigung trägt dieser Trompetenstoß mit untrüglicher Gewißheit die unheilsschwangere Zukunft in die Gegenwart hinein<sup>2</sup>; so gewiß, daß darüber die zeitliche Spannung zwischen dem Heute und dem Demaleinst aufgehoben wird. Darum auch enthalten die Drohworte im Regelfall keine Zeitbestimmung. Das "siehe" der Gerichtsankündigung sagt eine Zukunft an, die die Gegenwart und damit den Unterschied von Zukunft und Gegenwart vernichtet. Oder so: Es verheißt nicht, es versagt der Gegenwart die Zukunft. Das kommende Gericht ist drohende Gegenwart, die Dimension der Zeit fällt ihm als erstes zum Opfer<sup>3</sup>. Der Zeitverlust wirft die Gegenwart ausweglos auf sich selbst. Daraus kommt die Angst.

In Jer 31,27a.31a verhält es sich anders. Hier führt das einleitende הנה die Gegenwart ausdrücklich in den Horizont "kommender Tage" hinein. Es will also Zukunft gewähren. Was aber als Zukunft sich einstellen wird, ist für die Gegenwart allemal befreiend und kann nicht anders als heilvoll sein. Die Spannung zwischen der Gewißheit der Ansage und der Unbestimmtheit des Wann wirkt darum nicht drohend, sondern ist Anlaß zur Hoffnung, die durch den "Spruch Jahwes" verbürgt wird. Wir können, ohne noch auf die Belege einzugehen, die Wendung הנה ימים באים נאם יהוה als *heilsprophetische Einleitungsformel* bestimmen.

---

<sup>1</sup> Das Buch Jeremia 255.

<sup>2</sup> Meist in der Wendung הנהנני + Partizip. So allein im Jeremiabuch 44mal. Wo diese Wendung in Heilsworten begegnet, beruht sie auf Entlehnung: Jer 30,10 ← 46,27; 30,18; 31,8; 32,37; 33,6.

<sup>3</sup> Unter diesem Gesichtspunkt ist nicht zufällig, daß eine große Zahl von Gerichtsworten (s. vorige Anm.) mit Partizipialsatz beginnt (so genanntes "Futurum instans", GesK § 116 p).



Die Fülle dieser Ansage wird in der prophetischen Literatur von keiner vergleichbaren Formel erreicht. Die häufigen adverbialen Wendungen "in jener Zeit", "an jenem Tage" und "in jenen Tagen" sind zur Einleitung einer selbständigen Zeitansage von Hause aus ungeeignet. Sie können lediglich verweisen, hängen darum von anderweitig festgelegten Zeitbestimmungen ab. Wie solche Zuordnungen sich in der Prophetie auf Zukünftiges beziehen, so in der erzählenden Literatur auf die Vergangenheit<sup>4</sup>. Besonders häufig werden sie zur redaktionellen Anknüpfung gebraucht, indem sie als beordnende Einleitung dienen. Dabei wird die Einleitungsfunktion nicht selten durch vorangestelltes "und es geschah/wird geschehen" unterstrichen<sup>5</sup>. Doch verliert auch die geläufigste Formel dieser Art, "und es wird geschehen an jenem Tage", nie ihren beordnenden, unselbständigen Charakter. Eindeutig ist dagegen die Zeitbestimmung "in künftigen Tagen"<sup>6</sup>, die freilich nur in Jes 2,2// Mich 4,1 und Jer 49,39 als Einleitungsformel begegnet. Bezeichnenderweise eröffnet auch diese Datierung an beiden Stellen ein Heilswort. Gerade aber im Vergleich mit dieser letzten Formel wird die Eigenart der Einleitung "an jenem Tage" vollends erkennbar. Während bei den mit "in jenen Tagen" eingeleiteten Formeln die "künftigen Tage" (oder "jener Tag") lediglich die Zeitbestimmung für das Kommende bilden, führt die "kommenden Tage" selbst als das Ziel der Erwartung ein. Die Formel "Und es wird geschehen in künftigen Tagen" eröffnet die Voraussage kommender Ereignisse, die Formel "Siehe, Tage kommen" dagegen die Beschreibung kommender Zeitverhältnisse. Sie ist, so läßt die gewonnene Definition sich präzisieren, *Einleitungsformel zur Schilderung kommender Heilszeit*.

<sup>4</sup> bezieht sich 52mal auf die Vergangenheit, einmal auf die Gegenwart (Am 5,13) und nur 15mal auf die Zukunft. bezieht sich 92mal auf die Vergangenheit, einmal auf die Gegenwart (Sach 6,10) und 115mal auf die Zukunft. bezieht sich 25mal auf die Vergangenheit, einmal auf die Gegenwart (Sach 8,6), sowie viermal als Gebot und elfmal als Verheißung auf die Zukunft.

<sup>5</sup> Folgende Formeln sind belegt: Gen 21,22; 38,1; 1 Kön 11,29 || "und es wird geschehen an jenem Tage" Zef 1,12 || "und es wird geschehen an jenem Tage" Gen 26,32 || "und es wird geschehen an jenem Tage" Jes 7,18.21.23; 10,20.27; 11,10.11; 17,4; 22,20; 23,15; 24,21; 27,12.13; Jer 4,9; 30,8; Ez 38,10.18; 39,11; Hos 1,5; 2,18.23; Joel 4,18; Am 8,9; Mich 5,9; Zef 1,10; Sach 12,3.9; 13,2.4; 14,6.8.13 || "und es wird geschehen an jenem Tage" Ex 2,11; Ri 19,1; 1 Sam 28,1.

<sup>6</sup> Gen 49,1; Num 24,14; Dtn 4,30; 31,29; Jes 2,2// Mich 4,1; Jer 23,20// 30,24; 48,47; 49,39; Ez 38,16; Hos 3,5; Dan 10,14 †. Gegen ein im engeren Sinne eschatologisches Verständnis dieser Wendung s. zusammenfassend Jenni in THAT I 116-118.

Der alttestamentliche Befund zeigt nun allerdings ein differenzierteres Bild, als es dieser Deutung, die auf der bloßen Anschauung des Wortlauts beruht, gemäß ist: Die Formel  $\text{ימים באים הנה}$  leitet nicht allein Heilsworte, sondern auch Gerichts- und Völkersprüche ein. Und das künftige Heil kann auch ereignishaft als Tat Jahwes verheißen sein, so daß die "kommenden Tage" zur bloßen Zeitbestimmung verblasen. Doch darin teilt, wie nun gezeigt werden soll, die Wendung das Geschick formelhafter Sprache, die häufig dem ursprünglichen Gebrauch entwächst, um in erstarrter Form eine sekundäre Verwendung zu finden. Daß die Unterscheidung von ursprünglichem und entlehntem Gebrauch berechtigt ist, kann vorab eine Gegenüberstellung der Gerichtsankündigung gegen Eli und der Schilderung der künftigen Heilszeit im Amosschluß verdeutlichen:

"Siehe, Tage kommen, da werde ich deinen Arm und den Arm deines Vaterhauses abhauen, daß es keinen in deinem Hause geben wird, der alt geworden wäre" (1 Sam 2,31).

"Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes, da rückt der Pflüger dicht an den Schnitter und der Kelterer an den Sämann, da triefen die Berge von Most, und alle Hügel fließen" (Am 9,13).

Während in der Gerichtsankündigung allenfalls der Nachsatz einen Ausblick auf kommende Zustände einschließt, stattdessen die Zeitangabe mit unangemessenem Ritardando Jahwes Strafe in die Zukunft entrückt, stimmen in dem Zeitgemälde des Amosschlusses Formel und Inhalt wohl zusammen.

Fragen wir dementsprechend, wo die erschlossene Bedeutung der Formel  $\text{ימים באים הנה}$  sich an den Belegen bewährt, stoßen wir im Jeremiabuch auf eine Gruppe von Heilsworten, die als Beschreibungen der künftigen Heilszeit den Bedingungen für einen ursprünglichen Gebrauch der Formel aufs beste entsprechen. Denn wie ließen die Verhältnisse der kommenden Heilszeit im Gegenüber zur Gegenwart sich umfassender und treffender beschreiben als durch den Geist, der die Zeiten prägt und unterscheidet? Der Geist der Zeiten aber wird greifbar in der Sprache der Zeiten, in den Redewendungen und Schlagworten der jeweiligen Epoche. Es gehört zu den kunstvollsten und wirkungsvollsten Möglichkeiten der prophetischen Rede, den Geist der Zeiten in der Sprache der Zeiten beim Namen zu nennen: das Zitat im Prophetenspruch<sup>7</sup>. In unserem Falle liest sich das so:

"Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes, da wird man nicht mehr sagen: 'So wahr Jahwe lebt, der die Israeliten heraufgeführt hat aus dem Lande Ägypten!'", sondern: 'So wahr Jahwe lebt, der die Israeliten heraufgeführt hat aus dem Lande des Nordens!'" (Jer 16,14-15aα// 23,7-8aα<sup>8</sup>).

<sup>7</sup> S. die gleichnamige Untersuchung von Wolff.

<sup>8</sup> Zur Literarkritik und zum Verhältnis der Parallelen s.u. S.189.

Auf diese Gegenüberstellung der Zeiten paßt die Einleitung **הנה ימים באים**, als sei sie eigens dafür geschaffen worden. Treffender kann die Formel nicht gebraucht sein.

Zu dieser Antithese von gegenwärtiger und zukünftiger Rede-weise findet sich in der Polemik gegen das Tofet ein Gegenstück:

"Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes, da wird man nicht mehr sagen: 'Das Tofet' und 'Hinnomtal', sondern: 'Mordtal'" (Jer 7,32a// 19,6).

Die für eine Gerichtsankündigung merkwürdige Form dieses Wortes beruht auf demselben Gerüst wie Jer 16,14-15aa:

.. **כי אם** .. **לכן** **הנה ימים באים** **נאם יהוה ולא יאמר עוד** .. **כי אם** ..  
Tage kommen, Spruch Jahwes, da wird man nicht mehr sagen: '...',  
sondern: '...'.<sup>9</sup>

Die Einleitungsformel **הנה ימים באים** gehört demzufolge einer Art Formular an.

Für dieses Formular lassen sich mit Hilfe der Literarkritik zwei weitere Belege erschließen. In Jer 31,29aβγb-30a findet sich folgende Gegenüberstellung:

".. da wird man nicht mehr sagen: 'Die Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne der Söhne werden stumpf!', sondern ein jeder wird für die eigene Schuld sterben."

Dieses Wort wird im vorliegenden Zusammenhang durch einfaches **במים הם** angeschlossen. Die zu erwartende Einleitungsformel **הנה ימים באים** **נאם יהוה** steht jedoch zwei Verse zuvor als Einleitung der Verheißung der Neusaat Israels und Judas V. 27f. Es besteht die Möglichkeit, daß hier das Formular zugrunde liegt und durch einen nachträglichen Einschub zerrissen ist. Der Anschluß **במים הם** wäre in diesem Falle nicht als ergänzender Neueinsatz, sondern als Wiederaufnahme zu deuten<sup>9</sup>. Ebenso läßt die Einleitung von Jer 31,31:

"Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes,"

sich fortsetzen mit der Antithese in V. 34aba<sup>1</sup>:

".. da wird man nicht mehr lehren, ein jeder seinen Nächsten und ein jeder seinen Bruder, und sagen: 'Erkennt Jahwe!', sondern man wird mich allzumal erkennen."

Die Möglichkeit dieser Rekonstruktion ist augenfällig und, einmal erkannt, verblüffend naheliegend. Wahrscheinlich wird sie, wenn es gelingt, den jeweiligen Zwischentext 31,27b-29aa und 31b-33 als sekundäre Einfügung zu erweisen.

Im jetzigen Zusammenhang leitet die Formel "Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes" sowohl in 31,27 als auch in 31,31

<sup>9</sup> Vgl. Kuhl, Die "Wiederaufnahme" - ein literarkritisches Prinzip?

die Verheißung nicht einer Heilszeit, sondern eines Heilsereignisses ein. Schon darin liegt ein Hinweis. In parallelem Aufbau folgt auf die Ankündigung der Heilstat Jahwes: "da werde ich säen"/"da werde ich schließen", die beiden Texten gemeinsame Bezugsgröße: "das Haus Israel und das Haus Juda"<sup>10</sup>, und in betonter Satzendstellung das Objekt: "Samen von Menschen und Samen von Vieh"/"einen neuen Bund". Beide Verheißungen werden anschließend durch einen Rückblick auf die vergangene Unheilsgeschichte in ihrem besonderen heilsgeschichtlichen Rang erläutert: "Und es wird geschehen, wie ich über sie gewacht habe, auszureißen .."/"Nicht wie der Bund, den ich mit ihren Vätern schloß ..". Für diesen Rückblick greift der Verfasser auf vorformulierte Sprache zurück: Er zitiert aus älteren Texten des Jeremiabuches.

Für 31,28 wurde längst erkannt, daß die Verbenreihe, die dem Vers zugrunde liegt, aus 1,10 entnommen ist. Schon das umständliche והיה "und es wird geschehen", "die beliebte Überleitung der Epigonen" (*Duhm*), verrät die nachträgliche Verknüpfung. Als Vorbild für das Wachen zum Bösen wie zum Guten ist un schwer die Mandelstabvision aus 1,11-12 zu erkennen:

"Ohne 1,12 wäre das 'Wachen' ja gar nicht zu verstehen" (*Duhm*<sup>11</sup>).

Die Infinitive "Zerstören und Bauen" stimmen bis auf eine kleine Umstellung und die Ergänzung ולהרע "und Unheil zu tun" mit Jeremias Bestallung zum Propheten "gegen die Völker und gegen die Königreiche" genau überein<sup>12</sup>. Während aber in 1,10 die negativen und positiven Verben merkwürdig schwebend in einem Atemzug genannt sind, stehen sie jetzt im Blick auf die Häuser Israel und Juda in einer klaren, Heil verheißenden Alternative. Deutlicher kann ein interpretierender Querverweis innerhalb eines prophetischen Buches sich nicht ausweisen.

Nicht minder deutlich ist der Rückbezug in 31,32. Die Geschichte des Ungehorsams, an die im Lichte der Verheißung hier erinnert wird, findet sich in 11,10 mit denselben Worten als Anlaß des Gerichts beschrieben:

"Das Haus Israel und das Haus Juda haben meinen Bund gebrochen (הפרו בית ישראל ובית יהודה את בריתי), den ich mit ihren Vätern geschlossen hatte (אשר כרתי את אבותם)."

<sup>10</sup> Die Parallelität beider Sätze wird nicht beeinträchtigt, wenn את in V. 27 Nota accusativi, in V. 31 aber Präposition ist. Septuaginta hat das zweimalige בית in V. 27 gestrichen.

<sup>11</sup> Das Buch Jeremia 253.

<sup>12</sup> Der Kurztext der Septuaginta in 31,28 beruht auf Interpretation: Statt "auszureißen und einzureißen und zu zerstören und zu verderben" liest sie "zu reinigen".

Dieses geschichtstheologische Fazit stimmt mit 31,32 in so weitem Maße überein, daß nur an eine unmittelbare literarische Beziehung zu denken ist:

"Nicht wie der Bund, den ich mit ihren Vätern schloß (אשר כרתי אתם) ..., von dem gilt: Sie haben meinen Bund gebrochen (הפרו את בריתי)"<sup>13</sup>.

Ergänzend wird lediglich, da anders als in Jer 11 durch den Zusammenhang nicht vorgegeben, der Ort dieses Bundes in der Heilsgeschichte hinzugefügt:

"Am Tage, da ich ihre Hand ergriff, sie aus Ägyptenland zu führen."

Diese Zeitbestimmung ist aus 11,4 entlehnt. In das Zitat von 11,10 eingeschoben, sprengt sie den Rahmen der Vorlage, den der Verfasser durch אשר notdürftig zusammenzuhalten versucht. Das Flickwerk macht den Sekundärcharakter von 31,32 offenbar. Denn nun

"weiss man nicht einmal, wie man das אשר auffassen soll, ob es sich auf יום bezieht (der Tag ..., wo sie u.s.w.) oder auf בְּרִית (den sie brachen), wobei aber das folgende אֶת-בְּרִיתִי eine Glosse und der Schlusssatz kaum in der Konstruktion unterzubringen wäre, oder ob es, wie die LXX annimmt, so viel wie יָעַן אשר, weil, sein soll" (Duhm<sup>14</sup>).

Der Bezug auf ברית steht anhand von 11,10 außer Zweifel: Der Verfasser rechnete nicht mit scharfsinnigen Exegeten, sondern mit bibelfesten Lesern, die wußten, auf welchen Zusammenhang hier angespielt ist.

Die Zitate in 31,28 und 32 reichen noch nicht hin, jeweils den gesamten Zwischentext V. 27b-29aα und 31b-33 als nachträgliche Interpolation zu erweisen. Denn die Verheißungen der Neusaat und des neuen Bundes sind für sich genommen deutlich genug, um auch ohne den Rückverweis auf Jer 1 und 11 bestanden haben zu können. Entscheidend ist jedoch die weitere Beobachtung, daß beide Verheißungen auf "das Haus Israel und das Haus Juda" bezogen sind und in diesem gemeinsamen Bezug wiederum mit 11,10 übereinstimmen<sup>15</sup>. Der Doppelbegriff ist so selten, daß darin ebenfalls eine bewußte Entlehnung vorliegen muß<sup>16</sup>: Neusaat und neuer Bund

<sup>13</sup> Vom Bundesschluß mit den Vätern sprechen ausdrücklich sonst nur 1 Kön 8,21; 2 Kön 17,15; Jer 34,13; vgl. Dtn 5,3. הי. "einen Vertrag brechen" ist folgendermaßen belegt: im profanen Sinne: 1 Kön 15,19 → 2 Chr 16,3; Jes 33,8; Ez 17,15.16.17.19; im bundestheologischen Sinne vom Menschen ausgesagt: Gen 17,14; Lev 26,15; Dtn 31,16. 20; Jes 24,5; Jer 11,10; 31,32; Ez 16,59; 44,7; von Gott ausgesagt: Lev 26,44; Ri 2,1; Jer 14,21; Sach 11,10; vgl. Jer 33,20f.

<sup>14</sup> Das Buch Jeremia 255.

<sup>15</sup> Die Streichung von יהודה ואת בית ישראל in 31,31 durch Rudolph in BHK/BHS ist ohne Anhalt in der Textüberlieferung. S. auch S.16.

<sup>16</sup> יהודה ובית ישראל nur Jer 5,11; 11,10.17; 13,11; 31,27.31; 33,14;

werden gerade denen zugesprochen, die sich den Bruch des alten Bundes haben zuschulden kommen lassen. Die gemeinsame Bezugsgröße stellt außer Frage, was die Übereinstimmung des Aufbaus nahelegt: Den beiden Heilsworten 31,27-30 und 31-34 liegt in ihrer gegenwärtigen Fassung die theologisch-literarische Arbeit ein und desselben Verfassers zugrunde. Die Verheißungen der Neusaat und des neuen Bundes sind als Einheit anzusehen. Sie setzen die Texte 1,10-12 und 11,4.10 voraus und wollen sie heilsgeschichtlich neu interpretieren.

Dieser literarkritische Befund gilt wohlgemerkt nicht für die Rahmenverse 31,27a.29aßb-30a und 31a.34aba<sup>1</sup>, deren ursprüngliche Eigenständigkeit die mit 16,14-15aa und 7,32a übereinstimmende Form hat erkennen lassen. Im Folgenden wird sich auch anhand des Inhalts erweisen, daß die beiden ausgegrenzten Formulare eine Größe *sui generis* sind und als solche unterschieden werden müssen von ihrer späteren Ausführung, deren Grundtext und Anlaß sie bilden. Zusammen mit 16,14-15aa liegt hier in drei Beispielen eine eigene *Gattung der prophetischen Heilsankündigung* vor: eine Verheißung kommender Heilszeit, die ihre Konkretionen aus dem Widerspruch gegen die in der Gegenwart herrschenden Verhältnisse gewinnt, für deren Kennzeichnung sie zeittypische Redeweisen aufgreift.

## 2. Traditionsgeschichtliche Überprüfung

In diese Deutung läßt sich der vierte Beleg des Formulars, das Drohwort gegen das Tofet 7,32a, nicht einordnen, da es sich um eine Gerichtsankündigung handelt. In diesem Fall besteht jedoch mit gutem Grund der Verdacht auf entlehnte Verwendung. Die Ankündigung einer Zeit, da man das Hinnomtal "Mordtal" nennen werde, begreift das kommende Gericht bei einer nebensächlichen Nachwirkung und wirkt nur mittelbar als Drohung. Erst der Nachsatz V. 23b: "Man wird im Tofet begraben müssen, weil sonst kein Platz (zum Begraben) mehr sein wird", schlägt einen deutlicheren Ton an und bestärkt so, daß das Formular zur Ankündigung des Gerichts nicht wohl geeignet ist. Im Vergleich mit den drei anderen Belegen fällt auf, daß 7,32a mit 16,14-15aa in jeder Einzelheit des Formulars übereinstimmt, während sonst, etwa in der Wahl des Verbs, eine gewisse Freiheit erkennbar ist:

---

vgl. 2 Sam 12,8; Jer 3,18; Ez 9,9; Sach 8,13. Darunter ist Jer 11,10 die Mutterstelle für 11,17; 13,11; 31,27.31. Durch 31,27.31 dürfte 33,14 (>LXX, ← 23,5-6, s.u. S.173 Anm.80) veranlaßt sein, ebenso 3,18 im Anschluß an 3,14 (← 31,32, s.u. S.190). Sach 8,13 stammt aus Jer 31,27 (so schon *Movers*, *De utriusque recensiois vaticiniorum Ieremiae* 38). Zu 2 Sam 12,8 s. *Würthwein*, Die Erzählung von der Thronfolge Davids 38.

אמר ni. (16,14<sup>17</sup>), אמר gal (31,29) und למר pi. (31,34). Die Übereinstimmung geht sogar gegen den Sprachgebrauch, weshalb die Sekundärparallele 19,6<sup>18</sup> אמר ni. "gesagt werden" gegen קרא ni. "genannt werden" austauscht. Der Schluß liegt nahe, daß in 7,32a kein eigenständiger Beleg des Formulars vorliegt, sondern dieses Gerichtswort von 16,14-15aa abhängig ist. Dieses Urteil bestätigt sich in den Folgeversen. Auch 7,33a und schließlich V. 34a stimmen mit 16,4b und 16,9 in ebenso weitreichendem Maße überein, so daß die Gerichtsankündigung 7,32-34 sich insgesamt als am Vorbild von Jer 16 gestaltet erweist. Dabei wurde die heilsprophetische Gattung zur Einleitung des Drohwortes zweckentfremdet.

Auf der Grundlage dieses Ergebnisses können wir noch einen Schritt weitergehen. Es zeigt sich nämlich, daß der Gebrauch der Einleitungsformel הנה ימים באים in ihrer Funktion als Einleitung zur Schilderung kommender Heilszeit neben dem Beispiel Am 9,13 auf die drei eigenständigen Vorkommen der rekonstruierten Gattung beschränkt ist. Dabei ist der Amoschluß gewiß spät zu datieren, worüber seit Wellhausen kein Streit herrschen sollte<sup>19</sup>. Es könnte daher sein, daß wir mit der heilsprophetischen Gattung zugleich den ursprünglichen Ort der Formel הנה ימים באים gefunden haben. Wenn sich dies bestätigen ließe, erhielte die gattungsgeschichtliche Hypothese eine entscheidende traditions-geschichtliche Stütze.

Die Einleitungsformel הנה ימים באים ist im Alten Testament, vier Doppelbezeugungen nicht gerechnet, 17mal zu finden: siebenmal als Einleitungsformel eines Heilswortes: Jer 16, 14 (→ 23,7); 23,5 (→ 33,14); 30,3; 31,27.31.38; Am 9,13; fünfmal zur Einleitung von Völkersprüchen: Jer 9,24; 48,12; 49,2; 51,47.52; fünfmal bei einer Gerichtsankündigung: 1 Sam 2,31; 2 Kön 20,17 (→ Jes 39,6); Jer 7,32 (→ 19,6); Am 4,2; 8,11. Als erstes fällt auf, daß die weit überwiegende Zahl der Belege dem Jeremiabuch angehört, demselben

<sup>17</sup> So der hebräische Text, der von der Parallele 7,32 gestützt wird. Septuaginta liest ἐροῦσιν = אמר gal. Das entspricht der Parallele 23,7.

<sup>18</sup> Den Sekundärcharakter von 19,5-6 hat Kuenen, Historisch-kritische Einleitung II 179, als erster erkannt. Er hielt für "so gut wie sicher, dass die Tophethrede in XIX,1-13 auf VII,29-VIII,3 beruht und nicht umgekehrt dieser Abschnitt auf jenem." Seit Giesebrecht, Das Buch Jeremia 109, Jer 19 literarkritisch in Zeichenhandlung und späteren Redeeinschub aufgegliedert hat, ist dieses Urteil im wesentlichen anerkannt. Die schlagende Begründung gelang Duhm, Das Buch Jeremia 161, anhand des Detailvergleichs: "Die Baalshöhen und Baalsbrandopfer (...) v.5 passen gar nicht gut zu dem Relativsatz: was ich nicht geboten habe, ein Beweis, dass unsere Stelle sekundär ist und der Schreiber von v.5ff. sein Vorbild 7,31f. nicht verstanden hat."

<sup>19</sup> Die kleinen Propheten 95f.

Traditionsbereich also, in dem die heilsprophetische Gattung ausschließlich beheimatet ist:

"The formula הנה ימים באים .. occurs with surprising regularity in Jeremiah (15 times) as compared to the rare occurrence of this introductory phrase in other biblical books ... The fact that these introductory phrases have been preserved in so large a number specifically in the Book of Jeremiah speaks for itself" (M.Weinfeld<sup>20</sup>).

Unter den drei verbleibenden Heilsworten, die mit der Formel beginnen - wohlgemerkt: sie verheißen alle ein Heilsereignis -, ist 31,38-40<sup>21</sup> in der Fortsetzung von 31,27-34 eine nachgetragene Anwendung der Verheißung der Neusaat Israels und Judas auf den Wiederaufbau Jerusalems: "Die Stadt soll nicht mehr ausgerissen noch zerstört werden für immer" (V. 40b + V. 28)<sup>22</sup>. Das Heilswort 30,3, ein spätes, summarisches "Vorwort" des Trostbüchleins Jer 30-31, berührt sich in der Zusage: "Und ich will sie in das Land zurückbringen, das ich ihren Vätern gegeben habe", mit dem Nachsatz der gattungsgerechten Verheißung 16,14-15. Auch die Einleitungsformel dürfte von dort entlehnt sein<sup>23</sup>. Das zur Formel gehörende הנה ימים באים ist mit der gleich darauf folgenden Gottesspruchformel יהוה אמר auf engem Raum schwer zu vereinen. Bei der Davidverheißung 23,5-6 + 33,14-16<sup>24</sup> liegt ebenfalls kein selbständiger Gebrauch der Formel vor. Die Ankündigung: "Ich werde David einen gerechten Sproß erstehen lassen", ist eine nachgetragene Konkretisierung des Vorverses 23,4: "Ich werde über sie Hirten erstehen lassen, die sie weiden". In der Form schließt sich diese Verheißung an 23,7-8 + 16,14-15 an<sup>25</sup>. Alle drei Heilsworte stehen also in der unmittelbaren Nachwirkung der rekonstruierten Gattung und ihrer drei ursprünglichen Belege.

In den jeremianischen Völkersprüchen und bei einer Anzahl von Gerichtsankündigungen tritt die Einleitung הנה ימים באים dagegen selbständig auf. Infolgedessen ist der Weg der Verbreitung nicht mit derselben Eindeutigkeit zu verfolgen. Doch sind diese Texte fast ausnahmslos sehr spät. Dies gilt ohne Frage für die Belege innerhalb der Völkersprüche des Jeremiabuches (48,12; 49,2; 51,47.52) unter Einschluß des zugehörenden Vorsignals 9,24. Außerhalb des

<sup>20</sup> Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel 18.

<sup>21</sup> In 31,38 ist הנה ימים wegen der Ähnlichkeit mit הנה ימים ausgefallen. Lies mit Septuaginta und Qere.

<sup>22</sup> S.u. S.198f.

<sup>23</sup> S.u. S.167.

<sup>24</sup> Die Dublette 33,14-16 gibt sich durch die Erweiterung: "Da werde ich das gute Wort erstehen lassen, das ich über das Haus Israel und das Haus Juda gesagt habe", als Zitat zu verstehen. Die Verse fehlen mit dem ganzen Abschnitt 33,14-26 in der Septuaginta.

<sup>25</sup> S.u. S.189f.



Jeremiabuches begegnet die Formel in der bereits erwähnten Gerichtsankündigung gegen Eli 1 Sam 2,31. Es ist längst gesehen, daß die "Drohung des prophetischen Anonymus" 1 Sam 2,27-36 ein nachträglicher Einschub ist, der den Handlungsablauf unterbricht und den Inhalt der Gottesoffenbarung an Samuel 1 Sam 3,2-18 auf ungeschickte Weise vorwegnimmt<sup>26</sup>. Der Abschnitt geht frühestens auf den deuteronomistischen Geschichtsschreiber zurück. In Teilen ist er wesentlich jünger<sup>27</sup>. Sicher aus nachexilischer Zeit stammt die Verwendung der Einleitungsformel in 2 Kön 20,17 → Jes 39,6. Jesajas Ansage des babylonischen Exils im Anhang der Jesajalegenden ist ein Vaticinium ex eventu, "wie es die Späteren lieben". "Der wirkliche Jes. würde freilich nicht mit dem babylonischen Exil, sondern mit den Assyriern gedroht haben" (*Duhm*<sup>28</sup>). Jung ist die Formel schließlich auch in Am 8,11f., einem Zusatz zum Amosbuch, der eine Zeit voraussieht, da man hungern werde nach Jahwes Wort. Diese theologische Kategorie ist der Verkündigung des Amos ebenso fremd wie im Jeremiabuch geläufig<sup>29</sup>. Am Ende bleibt dem Gesamtbefund nur Am 4,2 nicht einzuordnen, wo die Formel הנה ימים באים עליכם die Schelte gegen die Basankühe Samarias mit der zugehörigen Gerichtsankündigung verbindet.

Wir sehen: Die Verbreitung der Formel הנה ימים באים, soweit sie sich literargeschichtlich verfolgen läßt, belegt mit hinreichender Sicherheit die These, daß die heilsprophetische Gattung, die wir herausgeschält haben, nicht allein der dem Wortsinn angemessene Ort dieser Einleitung, sondern auch ihr traditionsgeschichtlicher Ursprung ist. Soweit die Traditionsgeschichte der Beobachtung offensteht, können wir feststellen, daß die Gattung nicht als Erweiterung der einleitenden Formel entstanden ist, sondern umgekehrt die Verbreitung der Einleitungsformel auf der Nachgeschichte der Gattung beruht. Besser ließe sich die traditionsgeschichtliche Originalität nicht bestätigen. Nach Häufigkeit und Verteilung der sekundären Belege zu schließen, kommt dieser besonderen Form der jeremianischen Heilsprophetie für die Entwicklung der prophetischen Formelsprache wie für die Geschichte der späten prophetischen Literatur eine nicht unbedeutende Rolle zu.

<sup>26</sup> So Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 237f., und viele andere.

<sup>27</sup> Vgl. Veijola, Die ewige Dynastie 35-37 mit Anm.114.

<sup>28</sup> Das Buch Jesaja 260; vgl. Wellhausen, aaO. 291.

<sup>29</sup> S. Wolff, Dodekapropheten II 379f., der Am 8,11f. deutlich jünger als die Amosschule datiert und auf die Nähe zu den deuteronomistischen Partien des Jeremiabuches hinweist.

### III. Die Verheißung der kommenden Heilszeit

Die Auslegung von Jer 31,27-30.31-34 hat es nun in einem ersten Schritt unter Hinzunahme des Heilswortes aus Jer 16,14-15 mit folgender Textgrundlage zu tun<sup>1</sup>:

"Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes,  
da wird man nicht mehr sagen:  
'So wahr Jahwe lebt, der die Israeliten heraufgeführt hat aus dem  
Lande Ägypten!'  
sondern:  
'So wahr Jahwe lebt, der die Israeliten heraufgeführt hat aus dem  
Lande des Nordens!'"  
(Jer 16,14-15aa).

"Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes,  
da wird man nicht mehr sagen:  
'Die Väter haben saure Trauben gegessen,  
und die Zähne der Söhne werden stumpf!'  
sondern ein jeder wird für die eigene Schuld sterben"  
(Jer 31,27a.29aßyb-30a).

"Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes,  
da wird man nicht mehr lehren,  
ein jeder seinen Nächsten und ein jeder seinen Bruder,  
und sagen:  
'Erkennt Jahwe!'  
sondern man wird mich allzumal erkennen"  
(Jer 31,31a.34aba<sup>1</sup>).

Alle drei Heilsworte standen wahrscheinlich einmal in unmittelbarem literarischen Zusammenhang, so wie dies heute noch bei 31,27-30\* und 31,31-34\* der Fall ist. Die getrennte Stellung von 16,14-15\* dürfte durch jenen redaktionellen Eingriff bedingt sein, der die Heilsprophetie des Jeremia-buches in den Kapiteln 29-33 gebündelt hat<sup>2</sup>. Dabei sind 31,27-34 in den Anhang des Trostbüchleins Jer 30-31 geraten<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Die drei Prophetenworte werden auch von *Weinfeld*, *Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel*, als zusammengehörig erkannt. Allerdings legt *Weinfeld* seiner Auslegung den heutigen, aufgefüllten Text zugrunde und nimmt als vierten Text das späte Wort 3,16-17 (← 23,7 ← 16,14) hinzu. Zu 3,16-17 s.u. S.190.

<sup>2</sup> S.u. S.161f.

<sup>3</sup> Zu 31,26 als rückwärtigem Rahmen des Trostbüchleins s.u. S.178f.

## 1. Die Frage nach dem "Sitz im Leben"

Man darf erwarten, daß die gemeinsame Form der drei Heilsworte einem gemeinsamen "Sitz im Leben" im engeren Sinne des Begriffs ihre Entstehung verdankt. Wer jedoch der Gattung einen Hinweis auf ihren Ort und Anlaß entnehmen will, sieht sich vor großen Schwierigkeiten. Die drei Heilsworte sind geschlossene Einheiten und lassen nicht erkennen, daß sie irgendeinem weiteren Rahmen entstammen. Dieses Prophetenwort sucht seinen Anknüpfungspunkt vielmehr selbst, indem es seine Adressaten zitiert. So ist es, trotz der im Ansatz dialogischen Form von Zitat und Widerspruch, auf einen institutionellen Anlaß nicht angewiesen. Deutlicher wird dies, wenn man eine Gattung von ebenfalls dialogischer, aber offener Form danebenhält: das *priesterliche* Heilsorakel. Die dortige Wechselrede von Klage und Heilswort ergibt sich aus dem Ablauf der Liturgie, an die das Responsorium "Fürchte dich nicht!" ursprünglich gebunden ist<sup>4</sup>. Aus einem solchen "Sitz im Gottesdienst" wird man das *prophetische* Heilswort nicht ableiten dürfen; denn es hebt zitierend den Dialog mit dem Hörer in den Monolog des Propheten auf. Das Zitat im Prophetenspruch macht unabhängig von jeder institutionellen, gar kulturellen Bindung. Das Prophetenwort reagiert nicht auf seine Hörer, sondern es zitiert sie und trägt so seinen Anlaß in sich selbst. Es kann zu jeder Zeit an jeder Ecke auf die Gasse gerufen worden sein. Wenn es im Gottesdienst laut geworden ist, dann als Zwischenruf. Es hat nicht, es *nimmt* Sitz im Leben, wo es ergeht.

Diese besondere Bedingung der prophetischen Verkündigung hat zur Folge, daß die gattungsgeschichtliche Analyse hinter den vorliegenden Wortlaut nicht zurückkommt. Das in literatursoziologischer Hinsicht unbefriedigende Ergebnis ist aber durchaus sachgemäß: Es wäre mit der befreienden Botschaft unvereinbar, könnte man sie ableiten aus der Situation, in die hinein sie ergeht. Auf der anderen Seite indes widerspräche es der Verheißung ebensosehr, käme die Situation der Empfänger in ihr gar nicht zur Sprache. Vielmehr vollzieht die ureigene prophetische Freiheit der Verkündigung sich gerade in einer erklärten Situationsbezogenheit. Von Anlaß und Bedürfnis unabhängig, ergeht das Wort in eine unverwechselbare soziale, religiöse und politische Zeitlage. In dieser Bindung liegt auch, neben den naheliegenden Gründen der größeren Wirkung und Merkbarkeit, der Sinn der gebundenen Redeform: In Zusammenspiel von Anknüpfung und Widerspruch einer bestimmten Gegenwart Gottes Zukunft anzusagen.

---

<sup>4</sup> Vgl. *Begrich*, Das *priesterliche* Heilsorakel.

## 2. Der zeitgeschichtliche Bezug

Die drei zitierten Redensarten, die diesen Situationsbezug herstellen, stammen deutlich erkennbar aus den ersten Jahren nach der Katastrophe von 587, aus der Krisenzeit des frühen Exils. Die babylonische Deportation ist geschehen; denn anders könnte 16,15 den neuen Exodus aus dem Nordland nicht erwarten. Sie liegt aber nur kurze Zeit zurück; denn das hadernde Sprichwort von den stumpfen Zähnen 31,29 spiegelt den unmittelbaren Eindruck des Gerichts. Ein Gegenstück zu dieser Klage findet sich in Klgl 5, einem frühexilischen Volksklagelied, das spürbar noch den Brandgeruch der Katastrophe atmet, und in dem jede Zeile nach dem tröstenden "Einst wird man nicht mehr sagen" verlangt:

"Unsere Väter haben gesündigt - sie sind nicht mehr.

Wir müssen ihre Sünden tragen" (Klgl 5,7).

So spricht die Unschuld derer, die ihre Strafe kürzlich empfangen haben<sup>5</sup>, und die der Klage ohne Wenn und Aber antwortende Verheißung ist weit entfernt von den Schemata von Ungehorsam und Gericht, die in der spät- und nachexilischen Theologie geläufig werden. Da die palästinische Herkunft der Klagelieder wahrscheinlich ist, werden die der Klage antwortenden Heilsworte ebenfalls in Judäa, nicht in der Gola zu suchen sein. Darauf deutet auch, daß der neue Exodus wie zuvor der alte aus der Perspektive des Landes gesehen ist. Die Heilsprophetie, die in den drei Beispielen erhalten geblieben ist, gehört zu den frühesten Zeugnissen für die Lage Judas in der Exilszeit.

Der Fall Jerusalems im Jahre 587 bedeutet für die Geschichte Israels und Judas eine Epochenwende, wie es sie in diesem Ausmaß zuvor und hernach nicht gegeben hat. An der frühexilischen Heilsprophetie sind die veränderten Zeitverhältnisse deutlich abzulesen. Paradoxerweise zeigt der radikale Wandel sich gerade dort, wo sich nichts gewandelt hat: Vor und nach der Katastrophe fehlte die Erkenntnis Jahwes. Man hat die Scheltreden noch im Ohr:

"Ein jeder belügt seinen Nächsten, und Wahrheit reden sie nicht. Sie lehren ihre Zungen lauter Lüge, sie freveln, wollen nicht umkehren. Bedrückung über Bedrückung, Betrug über Betrug: Sie weigern sich, mich zu erkennen, Spruch Jahwes" (Jer 9,4-5<sup>6</sup>).

Aber was die Judäer vorzeiten hochmütig preisgegeben haben,

<sup>5</sup> "... läßt das Gedicht in treffenden Einzelzügen die Nähe der Ereignisse des Jahres 587 v.Chr. erkennen, wie sie sich den in Palästina Verbliebenen eingeprägt haben" (Plöger, Die Klagelieder 161, zu Klgl 5).

<sup>6</sup> Es muß freilich eingeräumt werden, daß die Verhältnisse, die der Prophet beklagt, erst nachträglich auf den Begriff der fehlenden Got-

wird jetzt, in der Zeit der stumpfen Zähne, schmerzlich vermißt. Aus der vergessenen Pflicht ist auf den rauchenden Trümmern ein dringendes Bedürfnis geworden. Der Umschwung könnte nicht schärfer sein: *Jetzt* lehren sie, so emsig wie hoffnungslos, "ein jeder seinen Nächsten und ein jeder seinen Bruder: 'Erkennt Jahwe!'"<sup>7</sup>, doch alle Mühe zeigt, daß es zu spät ist. Mit dem Untergang ist auf die selbstgewählte Gottesferne die Gottesfinsternis gefolgt.

### 3. Die Erkenntnis Jahwes

Für gewöhnlich war die Erkenntnis Jahwes (דעת יהוה oder meist דעת אלהים) nach Ausweis von Jer 31,34 eine lehrbare Kunst. Man darf sie mit Recht im modernen Sinne als Theologie oder deren Urform bezeichnen<sup>8</sup>, wenn dabei bedacht ist, daß sachgerechte Theologie eine ebensosehr praktische

---

teserkenntnis gebracht worden sind. Die vier einschlägigen Belege Jer 4,22; 9,2.5; 22,16 gehören alle nicht zum ältesten erkennbaren literarischen Bestand (s.u. S.153f. Anm.22). In jeweils ähnlicher Weise sind sie einem vorgegebenen Prophetenwort als Gottesrede hinzugefügt worden. Am eindeutigsten ist dies der Fall in Jer 4, wo Jeremias klagende Vorherschau des Untergangs V. 19-21 durch Jahwes Anklage V. 22 fortgesetzt wird. Auch das "Wehe" des Propheten über Jojakim 22,13-15 ist mit einer Gottesrede nachträglich ergänzt worden: "Ist nicht dies das Mich-Erkennen, Spruch Jahwes?!" (V. 16). Ebenso verhält es sich in 9,1-8, einer Klage Jeremias über den Verfall des sozialen Vertrauens. Zum sicheren Minimalbestand dieses Gedichts gehören V. 1-2a.3.7, später eingeschoben ist die Jahwerede in V. 2b und V. 5b. Das Wachstum des Textes wird angezeigt durch das zweimalige וְאֵם יְהוָה, das von der Septuaginta als obsolet getilgt ist. Zur selben Ergänzungsschicht gehört V. 8 (// 5,9.29): "Sollte ich sie deswegen nicht heimsuchen, Spruch Jahwes?!" Hier liegt ein Anhaltspunkt für die Datierung. Denn mit diesem Plädoyer wendet Jahwe sich nicht an sein Volk, sondern spricht von ihm reflektierend in der 3. Person. Er kündigt also das Gericht nicht an, sondern sucht es bei sich selbst zu rechtfertigen - selbstredend: nachdem es eingetreten ist. Das Fehlen der Erkenntnis Jahwes gehört demzufolge nicht zu den Themen der vorexilischen Gerichtsankündigung, sondern entstammt dem Bemühen der späteren Zeit, die geschehene Katastrophe einsichtig zu machen. Die restlichen Belege für "Erkenntnis Jahwes" im Jeremiabuch sind alle jünger als die genannten vier: 2,8; 9,23; 10,25; 16,21; 24,7. Doch vergleiche 8,7, wo die Klage über die fehlende Erkenntnis des *Rechten* Jahwes sich in der ältesten Sammlung der Prophetenworte findet. Eine ähnliche Aussage auch 5,4f.

<sup>7</sup> Die Septuaginta liest den Singular γινῶσκ "erkenne!". Wahrscheinlich ist dies eine Korrektur mit Rücksicht auf die im Singular benannten Adressaten ("ein jeder seinen Nächsten und ein jeder seinen Bruder").

<sup>8</sup> So Wolff, "Wissen um Gott" bei Hosea als Urform von Theologie.

wie theoretische Wissenschaft ist. Zumal für das elementare Wahrheitsempfinden des Hebräers, der zwischen dem rechten Wissen und dem rechten Tun mit gutem Grund keinen wesentlichen Unterschied macht, heißt "Erkenntnis Jahwes" in unauflöslicher Einheit das Wissen um Jahwes Wesen, wie er es in seinen Heilstaten von Ägypten her kundgemacht hat, und das Tun seines Willens. Dem steht nicht entgegen, daß für die Zeit vor dem eingetretenen Gericht vornehmlich das unrechte Tun, die fehlende soziale Gerechtigkeit und Wahrfähigkeit als das Fehlen der Erkenntnis Jahwes beklagt wird, während *hernach* die Sehnsucht nach der religiösen Sinndeutung der Katastrophe als das Fehlen der Erkenntnis Jahwes ins Bewußtsein tritt. Das Vorherrschen des praktischen oder des theoretischen Aspekts versteht sich aus der Situation. Der alttestamentliche Hauptzeuge für die *דעת אלהים*, das Hoseabuch, begreift sie ebenso umfassend wie eindeutig als das praktische, lebenswirksame Wissen um Gottes Dasein für Israel von Ägypten her<sup>9</sup>.

Eine "Theologie", die in den geschichtlichen Erfahrungen des ganzen Volkes gründet und im alltäglichen Verhalten wirksam wird, ist naturgemäß nicht oder nicht ursprünglich eine Angelegenheit theologischer Spezialisten, sondern jedermanns Sache. Diese Selbstverständlichkeit hat in der formgeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte nicht immer als solche in Geltung gestanden. Die beflissene Suche nach allerlei Sitzen im Leben ist im Falle der *דעת אלהים*, offenbar ohne die Konsequenz zu sehen, einer institutionengeschichtlichen Engführung erlegen. Man suchte ihre Wurzeln im speziellen Bereich des priesterlichen Dienstes, in der kultischen Unterscheidungslehre von "heilig" und "profan", "unrein" und "rein"<sup>10</sup>. An die-

<sup>9</sup> Ausgeführt von Wolff, aaO. 193-199. Das bundestheologische Kolorit ist dabei ganz entbehrlich.

<sup>10</sup> So *Begrich*, der gelegentlich die Vermutung geäußert hat, *דעת אלהים* sei "die vollständige Bezeichnung des priesterlichen Wissens", das der priesterlichen Weisung zugrunde liegt, und Hosea habe den Begriff "vom Priestertum entlehnt" (Die priesterliche Tora 258 Anm.171). *Begrich* hat diese Vermutung nicht weiter verfolgt. Sie erhielt ihre Breitenwirkung durch Wolff, aaO. Wolff sucht den Sitz der *דעת אלהים* ebenfalls im Bereich des priesterlichen Dienstes (187f.), geht aber bei der inhaltlichen Bestimmung über *Begrich* hinaus. Die *דעת אלהים* habe bei weitem nicht nur die "Spezialkenntnis der landläufigen Opfer- und Orakelkunde" umfaßt (193f.), sondern "summa summarum das bundesgemäße Verhalten" (197). "Wissen um Gott" bedeutet demnach das Wissen um Gottes Taten in der Geschichte und das Wissen (und Tun) des diesen Taten antwortenden menschlichen Verhaltens. In dieser Begriffsbestimmung liegt angesichts der Belege gegenüber *Begrich* eine notwendige Korrektur. Doch ist unversehens die Grundlage verlassen, auf der die *דעת אלהים* sich im Bereich des Priestertums verorten ließ; es sei denn,

ser Stelle belehrt Jer 31,34 eines Besseren: Der Unterricht in der Gotteserkenntnis geschieht auf Gegenseitigkeit, ein jeder lehrt die  $\text{נָךְ}$  seinen Nächsten, ein jeder seinen Bruder<sup>11</sup>. Das kann nicht anders sein. Denn nicht im Kult, sondern in der Erziehung vermittelt sich die Geschichtsreligion, ihre Trägerschaft ist nicht das professionelle Priestertum, sondern das "allgemeine Priestertum der Gläubigen". "Wenn dich dein Sohn fragt" (Dtn 6, 20-25; Ex 13,14; Ps 78; u.a.), unterrichtet der Vater in der Gotteskunde. Er tut dies mit jenen einfachen, katechismusartigen Glaubensbekenntnissen und Gebotsreihen, deren bedeutendste Beispiele wie das Sch<sup>e</sup>ma und der Dekalog bis auf den heutigen Tag als Lehrstücke in Gebrauch sind. Die  $\text{דַּעַת אֱלֹהִים}$  ist die einfachste intellektuelle Bemühung, die zu jedem Glauben hinzugehört,

"das intelligible Element im religiösen Vorgang" (O.Procksch<sup>12</sup>), elementare Theologie: daß Israel weiß, wem es sich verdankt von Ägypten her und jeden Tag, und vor wem es verantwortlich zu leben hat. Und weil der Glaube ohne dieses Wissen tot ist, ist  $\text{דַּעַת אֱלֹהִים}$  das bewußte und verantwortete Gottesverhältnis selbst.

#### 4. Die Sünde der Väter

Solcher wissende Glaube beruht nicht allein auf dem Bekenntnis, das von den Vätern überkommen ist. Er lebt davon, daß die erlernten Formeln und Geschichten sich immer neu mit der Erfahrung der Gegenwart verbinden, daß die Gegenwart anhand des Bekenntnisses als Gottes Handeln und so Gottes Handeln als Gegenwart erfahren wird: "Erkennt Jahwe!" Dieser Lernprozeß schließt die Möglichkeit des Scheiterns ein, die in Jer 31,34 eingetreten ist. Für das Scheitern der Vermittlung von Bekenntnis und Gegenwarts-

---

man nimmt an, daß der altisraelitische Kult sich nach Art des evangelischen Predigtgottesdienstes vollzogen hat.

<sup>11</sup> Die pronominalen Wendungen  $\text{אִישׁ} + \text{אָחִיו}$  (ca. 44 x) und  $\text{רֵעֵהוּ} + \text{אִישׁ}$  (ca. 72 x) sind in aller Regel gleichbedeutend, wie besonders deutlich an den Belegen Gen 26,31; Ex 10,23; Dtn 25,11; 2 Kön 7,6; Jer 25,26; Ez 38,21; Joel 2,8 zu sehen ist. Vgl. auch die Lesarten zu Gen 26,31 und 2 Kön 7,6, die nachträglich einen Unterschied machen wollen und damit zeigen, daß er nicht besteht. Die Doppelung in Jer 31,34, die sich ebenso in Ex 32,27; Jes 3,5-6; 19,2; Jer 23,35; 34,17 (vgl. auch Jer 9,3) findet, ist darum einfach als Pleonasmus aufzufassen. Diese Formulierung hat (mit Ausnahme von Jer 34,17) nichts zu schaffen mit ähnlichen Wendungen in der "Bruder"-Sprache der deuteronomischen Paränese (dazu Perlitt, "Ein einzig Volk von Brüdern", bes. 33).

<sup>12</sup> Jesaja I 153.

erfahrung gibt es zwei denkbare Ursachen. Einmal kann das Selbst- und Weltbewußtsein der nachkommenden Generationen der Lebensordnung entwachsen sein, in der der Glaube der Väter seine Ausprägung erfahren hatte. Während frühere Gegenwartserfahrung auf das Bekenntnis ansprach, bleibt die jetzige Gegenwart stumm. Sodann kann Gottes Handeln einst und jetzt in Gegensatz geraten, so daß die Gegenwart dem Bekenntnis schreiend widerspricht. Beide Ursachen pflegen Hand in Hand zu gehen: Die Ereignisse, die man vergebens als Gottes Handeln zu begreifen sucht, sind dieselben, die den Wechsel des Bewußtseins zur Folge hatten. In beiden Fällen wird das Credo zur leeren Formel. Die Aufforderung: "Erkennt Jahwe!", mag noch so eindringlich und verzweifelt ergehen: Sie hat keinen Inhalt mehr.

Die Irritation, die nach 587 an die Stelle der Erkenntnis Jahwes getreten ist, kommt drastisch zum Ausdruck in dem Sprichwort:

"Die Väter haben saure Trauben gegessen,  
und die Zähne der Söhne werden stumpf!" (31,29<sup>13</sup>).

Der einfache Maschal, ein Doppeldreier im synthetischen Parallelismus<sup>14</sup>, hat über das Ausmaß der Katastrophe mehr zu sagen als ein detaillierter Eroberungsbericht. Man wird zunächst unwillkürlich an die deutsche Volksweisheit erinnert:

"Was die Väter eingebrockt haben,  
müssen die Kinder auslöffeln!"

Der Sachverhalt, um den es geht, ist derselbe: der die

<sup>13</sup> Das Sprichwort ist in Ez 18,2 ein zweitesmal überliefert, wobei auch der Kontext Ez 18,2-4 sich in weitergehendem Maße mit Jer 31,29-30 berührt: "So wahr ich lebe, Spruch des Herrn Jahwe, keiner unter euch soll mehr dieses Sprichwort sagen in Israel! ... Die Person, die sich vergangen hat, sie (allein) soll sterben." Da das Sprichwort in Jer 31,27a.29aßyb-30a, eingebunden in die heilsprophetische Gattung, in Überlieferungsgeschichtlich härterem Zusammenhang steht, ist deshalb die Möglichkeit wahrscheinlicher, daß der Ezechielfassung der Wortlaut von Jer 31,29-30 in schriftlicher Form vorgelegen hat, als daß, wie meist angenommen, Ez 18,2 und Jer 31,29 unabhängig voneinander aus der Vox populi geschöpft haben. Dies wird auch durch die Weise der Argumentation nahegelegt: Während das Heilswort Jer 31,29-30 seine Evidenz aus der Parallelstellung von Sprichwort und Verheißung gewinnt, hat in Ez 18 das Gewicht sich zugunsten der Verheißung verschoben. Anders als in Jer 31 ist das Sprichwort hier nicht der Aufhänger, sondern gänzlich Nebensache. Ez 18 ist eine ezechielsch-sakralrechtliche Auslegung des jeremianischen Satzes: "Ein jeder wird für die eigene Schuld sterben".

<sup>14</sup> Zum Bildgehalt vgl. Spr 10,26. Die Bedeutung von נֹכַח "noch nicht reife Weinbeeren" ist durch Jes 18,5 und Ijob 15,33 gesichert.



Generationen übergreifende Haftungszusammenhang der Söhne mit den Vätern. Sieht man jedoch näher zu, zeigt sich zwischen dem hebräischen und dem deutschen Sprichwort ein bezeichnender Unterschied. Das deutsche Sprichwort hat die Form der Regel. Es lehrt, mehr oder minder einsichtig und resignierend, eine alle Menschengeschichte bestimmende Erfahrung, nämlich daß die Söhne aufzukommen haben für die Schulden der Väter. Dementsprechend ist die Metapher ein erfahrbarer Vorgang: Die eingebrockte Suppe bleibt für die Kinder stehen. Im Hebräischen dagegen greift die Metapher gezielt ins Absurde, will eine mögliche Kausalität ausschließen. Zugleich hat das Sprichwort die Form der Feststellung, bezieht sich nicht auf die mögliche und tatsächliche Erfahrung aller Zeit, sondern ist auf die soeben erfahrene Gegenwart gerichtet. Damit wirbt es nicht um Einsicht, sondern wehrt sich im Gegenteil,

"sofern es ironisch eine Ursache und eine Wirkung mit einander verknüpft, die nichts mit einander zu thun haben" (*Duhm*<sup>15</sup>),

vehement gegen jeden Versuch, die Gegenwart einsichtig zu machen. Diese Uneinsichtigkeit ist mehr als ein verschärfter Generationenkonflikt. Sie ist in verzweifelter Auflehnung der Widerspruch gegen das Gesetz der Geschichte selbst: gegen den unentrinnbaren Ablauf von Ursache und Folge, der auf Schuld oder Unschuld nicht sieht. Sie ist

das krampfhafteste Streben, "die sicherste aller geschichtlichen Erfahrungen zu leugnen, nämlich daß die Söhne büßen müssen für die Sünden der Väter" (*Wellhausen*<sup>16</sup>).

Sie ist, mit einem Wort, der Aufstand gegen Gott als den Herrn einer Geschichte, in der Gerechtigkeit und Sinnzusammenhang offensichtlich nicht gelten. Stattdessen erklärt das Sprichwort - richtiger: das Anti-Sprichwort, nicht die Regel, der Hohn auf alle Regel - den Widersinn zur Logik der Geschichte. Der Versuch, die Krise zu bewältigen, indem man das Unerklärliche, Dunkle doch irgendwie, und sei es noch so fadenscheinig, integriert, die Unordnung zum Bestandteil der Weltordnung erklärt, um so trotz allem die Ordnung zu wahren, ist aufgegeben in mutwilligem Protest, ist angesichts dessen, was mit dem Untergang Judas geschehen ist, schlechterdings nicht mehr möglich.

---

<sup>15</sup> Das Buch Jeremia 253.

<sup>16</sup> Prolegomena zur Geschichte Israels 306.

*Exkurs: Kollektive und individuelle Vergeltung*

In der Auslegung von Jer 31,29 hat man die Meinung vertreten, das Sprichwort bringe nicht nur, veranlaßt durch die Katastrophe von 587, den Zweifel an jeglicher gerechten Weltordnung zum Ausdruck, sondern mehr noch die Auflehnung einer neuen Lebensordnung gegen die bisherige. Die Irritation beruhe auf dem Versagen der herkömmlichen Deutungsmuster, deren Evidenz in der Folge gesellschaftlicher Umwälzungen, die sich von langer Hand angebahnt hätten, verloren gegangen sei: Man liest das Sprichwort als Zeichen des Übergangs vom kollektivistischen Rechtsempfinden der älteren Zeit hin zum ethischen und religiösen Individualismus des nachexilischen Judentums:

"Ohne Zweifel steht im Hintergrund die Auflösung der Sippe, wie sie sich in der späteren Königszeit angebahnt und in der Katastrophe des Zusammenbruchs vollendet hatte" (L.Rost<sup>17</sup>).

Denn: "Im alten Israel wurde im Zusammenhang mit der Anschauung, daß der Einzelne nur ein Glied des sozialen Organismus ist, dem er angehört, die Strafe in der Regel nicht nur am Schuldigen, sondern an seiner ganzen Familie vollstreckt" (C.Steuernagel<sup>18</sup>).

"Aber seit dem Aufkommen des Königtums, das neue, vom Blut unabhängige Organisationen hervorbringt, seit dem Entstehen grösserer Städte, in deren buntgemischter Bevölkerung das Talent des Einzelnen sich Geltung verschaffen kann, seit der Bildung einer Capitalmacht, die manchen Bauern und Bürger aus seinem Besitz und seiner Familie reisst, war schon die alte Ordnung untergraben, und vollends zerrüttet wurde sie, als die assyrischen Deportationen und Verwüstungen die alten Geschlechter zerrissen und durch einander warfen" (Duhm<sup>19</sup>).

Die Belege für dieses Bild der israelitischen Rechtsgeschichte lassen sich beliebig vermehren, auch aus neuerer Literatur. Doch das historische Schema ist falsch! Weder ist für das ältere Israel eine kollektivistische Rechtspraxis zu belegen - vom kodifizierten Recht des Alten Testaments zu schweigen -, noch fehlt gerade der späten Zeit die Erfahrung des Zusammenhangs von Sünde und Schuld, der Väter und Söhne übergreift. Die verbreitete Deutung beruht, kurz gesagt, auf der Verwechselung von Strafrecht und Theodizee. Deren Nebeneinander und Ineinander ist als entwicklungsgeschichtliches Nacheinander mißverstanden.

Die Verwechselung wäre wohl nie unterlaufen, wenn sie nicht im Alten Testament selbst angelegt wäre. Sie ist ein Teil der Wirkungsgeschichte von Jer 31,29-30 und darum an dieser Stelle zu behandeln. Es beginnt damit, daß die Verheißung: "Ein jeder wird für die eigene Schuld sterben", die in V. 30 dem Sprichwort von den stumpfen Zähnen entgegengestellt ist, in Dtn 24,16 in das Gesetz übernommen wurde:

"Nicht sollen getötet werden Väter für Söhne,

<sup>17</sup> Die Schuld der Väter 71 (zur Parallele Ez 18,2).

<sup>18</sup> Das Deuteronomium 140f. (zu Dtn 24,16).

<sup>19</sup> Das Buch Jeremia 253.

und Söhne sollen nicht getötet werden für Väter.

Ein jeder sollen sie für die eigene Verfehlung getötet werden."

Dieser apodiktische Rechtssatz, an sich selbst eine Merkwürdigkeit, ist in der Reihe sozialer Gebote Dtn 24,10-22 ein offensichtlicher Fremdkörper<sup>20</sup>. Die Abhängigkeit von Jer 31,29-30 ist nicht zwingend zu erweisen, doch wahrscheinlich<sup>21</sup>. Für sie spricht, daß der Grundsatz der individuellen Strafverfolgung in Antithese und in dieser Antithese ausgesagt ist: entgegengesetzt nicht der Kollektivhaftung allgemein, sondern wie in Jer 31 der gemeinsamen Haftung von Vätern und Söhnen. Das läßt sich am besten erklären als Weiterbildung der jeremianischen Verheißung ins Grundsätzliche. Der Austausch von נַפְשׁ gegen נַפְשׁ dürfte in der Anpassung an den deuteronomischen Sprachgebrauch begründet sein<sup>22</sup>. In Anlehnung an die Formel des Todesrechts ist ferner נַפְשׁ qal in נַפְשׁ ho. geändert worden. Dennoch ist der Satz viel besser als Verheißung zu lesen, hat nicht im Strafgesetz, sondern im Entwurf der kommenden Tage seinen Ort<sup>23</sup>. Die Aufnahme in das Gesetz dürfte er dem Umstand verdanken, daß die deuteronomische Sozialgesetzgebung als der im Willen Gottes begründete Entwurf der kommenden Tage gelesen wurde. Daß das menschliche Handeln sich an Gottes Gerechtigkeit ausrichten soll, ist folgerichtig. Indessen hat die aus Jer 31,29-30 stammende Antithese im Gesetz keinen Gegenstand:

"Ein eingehendes Studium der älteren, auch außerisraelitischen Rechtsgeschichte hat gezeigt, daß die Vorstellung von einer allgemeinen Entwicklung von der Kollektivhaftung hin zur Individualhaftung unzutreffend ist. Das Prinzip der persönlichen Verantwortlichkeit war den älteren Zeiten keineswegs unbekannt. Das ganze Bundesbuch weiß nichts von einer solchen Solidarhaftung der Familie" (G.v.Rad<sup>24</sup>).

Die kollektive Strafverfolgung, die in Dtn 24,16 scheinbar zurückgewiesen wird, hat in der Rechtsgeschichte Israels niemals bestanden. Der Rückschluß, daß die gemeinsame Bestrafung von Vätern und Söhnen bis dahin Regel war, geschieht ohne Absicht des Ergänzers, dessen

<sup>20</sup> "V.16 ist apodiktisches Recht, aber welche Auflösung der Formen!" (Rabast, Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitgesetz 15). Merendino, Das deuteronomische Gesetz 304, stellt fest, daß die Aussage "inhaltlich gar nicht vorbereitet ist, sondern sogar überraschend vorkommt", läßt sie freilich im Zusammenhang stehen.

<sup>21</sup> Bertholet, Deuteronomium 76, rechnet mit Abhängigkeit von Ez 18, gibt allerdings lediglich eine zweifelhafte rechtsgeschichtliche Begründung.

<sup>22</sup> Vgl. den unmittelbaren Vorvers Dtn 24,15 sowie 15,9; 19,15; 21,22; 22,26; 23,22.23.

<sup>23</sup> Gerstenberger nennt Dtn 24,16 geradezu "eine eingeschobene Verheißung" (Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts" 86). Ähnlich Merendino, aaO. 304 Anm.36: "Bedenkt man, daß apodiktische Gesetze immer konkrete Taten ins Auge fassen ..., so ist Dt 24,16 aus seinem Inhalt heraus nicht als ein Gebot zu verstehen."

<sup>24</sup> Das fünfte Buch Mose 109.

Aufmerksamkeit ganz auf die neue Gerechtigkeit von Jer 31,30 gerichtet ist.

Zur weiteren Verwirrung hat nicht wenig beigetragen, daß das Gesetz Dtn 24,16 in 2 Kön 14,6 in einem bestimmten historischen Zusammenhang als Belegstelle angeführt wird. König Amazja von Juda war in der Folge eines Putsches an die Regierung gelangt, den die oberste Beamtschaft gegen seinen Vater Joasch in Szene gesetzt hatte (2 Kön 12, 21-22). Um jeden Gedanken auszuschließen, Amazja könne in den Putsch verwickelt gewesen sein, hat ein Ergänzer an das einleitende Rahmenschema für Amazja (2 Kön 14,1-4) die Bemerkung angefügt, Amazja habe nach dem Erstarken seiner Herrschaft die schuldigen Knechte erschlagen (V. 5)<sup>25</sup>. Als Vorbild für diese Bemerkung haben 1 Kön 2,46b (mit einem Seitenblick auf den dortigen Vortext) sowie die Ausrottungsnotizen 1 Kön 15,29 und 16,11 gedient<sup>26</sup>. Im Unterschied zu 1 Kön 15, 29 und 16,11 geht es in 2 Kön 14,5 jedoch nicht um die Vernichtung ganzer Dynastien, sondern um die Bestrafung der Täter. Dadurch sah ein weiterer Ergänzer sich veranlaßt, in V. 6 dem Amazja den wortwörtlichen Gehorsam gegen das Gesetz Dtn 24,16 zu attestieren: Amazja hat nicht wie Bascha und Simri Väter und Söhne, sondern allein die Schuldigen getötet. Unbefangen gelesen scheint dieser Verweis zu besagen, daß die ausschließliche Bestrafung der Täter seinerzeit etwas eigens Bemerkenswertes, die Kollektivstrafe folglich bis an den Beginn des 8. Jh.s das Übliche gewesen ist:

"Dieser Akt der Schonung wäre gewiß nicht ausdrücklich erwähnt worden, wenn man darin nicht eine 'bemerkenswerte Ausnahme' von der noch immer als Regel angesehenen solidarischen Haftung aller männlichen Sippenangehörigen erblickt hätte" (W.Preiser<sup>27</sup>).

Doch dieser Rückschluß liegt wiederum außer der Absicht des Ergänzers, der allein den paradigmatischen Tora-Gehorsam des Amazja vor Augen hatte und sein Desinteresse an der Rechtsgeschichte auch darin bekundet, daß er Jahrhunderte vor Joschija aus dem Deuteronomium zitiert. Der Rückschluß ist schließlich vor allem darum unerlaubt, weil der Kontrastbezug 1 Kön 15,29; 16,11 nicht die ältere Strafrechtspraxis bekundet, sondern den Vernichtungskampf konkurrierender

<sup>25</sup> Der Zusatz geht einerseits aus der breiten Anknüpfung V. 5a, andererseits daraus hervor, daß V. 7, nach der ähnlichen Stelle 18,4.8 zu urteilen, ursprünglich an V. 4 angeschlossen hat.

<sup>26</sup> Die beiden letztgenannten Texte gehören nicht mehr zur Grundfassung des deuteronomistischen Geschichtswerks (Dietrich, Prophetie und Geschichte 23f.59f.). Sie gehören wahrscheinlich in das ausgehende 6. Jh.

<sup>27</sup> Vergeltung und Sühne im altisraelitischen Strafrecht 268, unter Aufnahme von Merz, Die Blutrache bei den Israeliten 81f.: "Ausschlaggebend ist aber II Reg. 14,5: Amazia vollzog an den Mördern seines Vaters die Blutrache, ließ aber ihre Kinder nicht mit ihnen umbringen. Daß dies ausdrücklich erwähnt wird, ist ein Zeichen dafür, daß es als bemerkenswerte Ausnahme erschien, während bisher das Gegenteil üblich gewesen war, wenigstens in den konservativen Kreisen des Adels." Auch diese Art Zitate läßt sich beliebig vermehren.

Dynastien, einen Kampf nicht um Schuld und Strafe, sondern jenseits des Rechts um die Macht<sup>28</sup>. Die Art, wie das Gesetz Dtn 24,16 in 2 Kön 14,6 als Schriftzitat aus dem "Buch der Tora des Mose" angeführt wird, deutet auf späteste Entstehung<sup>29</sup>.

Damit sind die vermeintlichen Belege für eine Entwicklung der israelitischen Rechtsordnung von der kollektiven hin zur individuellen Strafverfolgung erschöpft. Deshalb mag eine grundsätzliche Erwägung zur Rechtsgeschichte am Platz sein. Kollektive Strafverfolgung ist unmoralisch und irrational in dem Sinne, daß sie das Ziel einer jeden Rechtsordnung, den inneren Frieden einer Gesellschaft zu wahren, potentiell vereitelt. Gemessen an der Aufgabe des Rechts ist sie Unrecht und für jede denkbare Gesellschaft eine zerstörerische Gefahr, heute so gut wie in Urzeiten, in denen keineswegs alles so ganz anders und archaisch gewesen sein kann, wie die Phantasie manches Historikers es haben will. Eine Rechtsordnung beginnt allererst mit der Eindämmung der Strafe auf den schuldigen Täter, wobei es unerheblich ist, ob die Strafe öffentlich oder in einem "Gemeinwesen ohne Obrigkeit" (Wellhausen<sup>30</sup>) in Form der Rache des Betroffenen oder seiner Angehörigen als "gesellschaftlich normierte Privatstrafe" (W.Dietrich<sup>31</sup>) vollzogen wird. Die individuelle Verantwortlichkeit des Täters ist das Fundament des Strafrechts überhaupt. Im Alten Testament bezeichnet nicht Dtn 24,16, sondern die - tatsächlich uralte - 'Talio Ex 21,23-25 den Beginn der Individualhaftung, und zugleich bezeichnet sie den Beginn des israelitischen Strafrechts überhaupt<sup>32</sup>. Dagegen ist die kollektive Strafverfolgung - falls von "Strafverfolgung" die Rede sein kann - rational einzig im Zwischenfeld konkurrierender Gesellschaften und dort, wo eine übergreifende Gesellschaft nicht besteht, sondern das Land von einer Anzahl mehr oder minder konkurrierender Sippenverbände besiedelt ist (innerhalb derer wiederum individuelle Strafverfolgung herrschen muß). Sobald aber die Sippenverbände sich, und sei es nur lose, zusammenschließen zu einem größeren Ganzen, etwa zu "Israel", setzt dies voraus, daß

---

<sup>28</sup> Die beiden Notizen 1 Kön 15,29 und 16,11 sind keine historischen Nachrichten, sondern Teil eines geschichtstheologischen Systems, s. Dietrich, aaO. Ihr literarisches Vorbild ist die Revolution des Jehu 2 Kön 9-10 gewesen.

<sup>29</sup> 2 Kön 14,6 zeigt auch deutlichen Einfluß von Jer 31,30: כִּי אֵם וְאָבִי und das Ketib יָמוּת. Demnach hat der hiesige Ergänzter den Zusammenhang zwischen Dtn 24,16 und Jer 31,29-30 gesehen.

<sup>30</sup> S. seine gleichnamige Rede.

<sup>31</sup> Rache 461.

<sup>32</sup> "So weit wir .. geschichtlich vordringen können, ist die Blutrache schon domestiziert durch das Recht" (Wellhausen in Mommsens Fragen Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker 93). "Blutfehde zwischen den Sippen findet .. nicht statt; der Verbrecher wird durch seine Familie nicht geschützt. Die Blutrache ist schon gezähmt und in das Recht eingefangen durch die ... Talio" (Wellhausen, Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit 13). S. auch Merz, Die Blutrache bei den Israeliten 4-18: Die Blutrache im allgemeinen.

die Konflikte zwischen ihnen der Norm des Rechts unterworfen werden und die Sippenhaftung auf den Ausgleich des entstandenen Schadens begrenzt wird. Die Sippenhaftung, die durch die Talio begrenzt ist, muß nicht sogleich auf die Individualhaftung hinauskommen, da der einzelne gegenüber der fremden Sippe zumal bei Totschlag und Körperverletzung auch für einen schuldig gewordenen Sippengenossen haften kann<sup>33</sup>. Sie wird aber in dem Maße, wie die Integration der Sippenverbände fortschreitet, dazu führen, daß der Unterschied zwischen der Individualhaftung innerhalb der Sippen und der Sippenhaftung zwischen den Sippen dahinfällt.

Tatsächlich setzen das kodifizierte Recht des Alten Testaments wie die überlieferten Beispiele der Rechtspraxis sowohl für den Bereich der privaten Rache als auch für den der öffentlichen Strafverfolgung die ausschließliche strafrechtliche Verantwortlichkeit des Täters im allgemeinen Rechtsempfinden voraus. Das alttestamentliche Todesrecht beruht auf dieser Voraussetzung. Der bekannte Rechtssatz:

"Wer einen Menschen erschlägt, daß er stirbt, soll des Todes sterben" (Ex 21,12),

hat nicht die Einschränkung der Strafe auf den Täter, sondern nurmehr das Strafmaß zum Gegenstand. Auch erhält das ausführliche alttestamentliche Asylrecht nur auf diesem Hintergrund seinen Sinn. Die hebräische Rechtsgemeinde hat, soweit die Überlieferung reicht, in keinem einzigen Fall eine kollektive Verurteilung ausgesprochen<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Ein solcher Fall von Sippenhaftung liegt in 2 Sam 21,1-9 vor: Die Sauliden haften gegenüber den Gibeoniten für die Blutschuld ihres Vaters. Auch hier gilt, *nota bene*, die Talio: "Man gebe uns *sieben* Männer von seinen Söhnen" (V. 6). Die Episode gehört zu den späten Anhängen, die bereits die Büchertrennung Sam/Kön voraussetzen (Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 62 Anm.3). Sie soll das gänzliche Verschwinden der Saul-Dynastie aus der Heilsgeschichte erklären. Die Erzählung, die ihre Voraussetzungen allererst schaffen muß (V. 1b), ist eine offenkundige und mühsame Konstruktion. Unversehens ist dabei ein eher düsteres David-Bild entstanden, das durch die Zusätze V. 2b-3aα.4.7 nachträglich aufgehellert werden mußte. Der ursächliche Zusammenhang von ungesühnter Blutschuld und einer von Jahwe gesandten Hungersnot, wie er in V. 1 dargestellt wird, ist kein Zeichen hohen Alters.

<sup>34</sup> Die scheinbare Ausnahme ist die Hinrichtung Achans in Jos 7. Doch ist in diesem Fall die Steinigung erst nachträglich auf die Söhne und Töchter ausgedehnt worden. In V. 25 steinigen die Israeliten zunächst "ihn" (יִחְיָא), nämlich Achan (V. 25ba). Anschließend verbrennen und steinigen sie "sie" (בְּנֵי אֲחִיזַכְרִי), nämlich Achan mit Söhnen, Töchtern und Viehbesitz (V. 25bβγ). Die Dublette sowie die unmögliche Verbindung von Verbrennung und Steinigung sind eindeutige Hinweise. "Danach ist im ursprünglichen Text Akhan allein bestraft, und zwar gesteinigt, was auch durch v. 26 vorausgesetzt ist" (Steuernagel, Deuteronomium und Josua 179). Von hier aus werden auch die Anweisung zur Verbrennung (V. 15) und die lange Liste von Söhnen, Töchtern und Vieh innerhalb

Der Versuch, die auf die Theodizee bezogene Wendung:

"Jahwe, der heimsucht die Schuld der Väter an den Söhnen und an den Enkeln, am dritten und vierten Glied" (Ex 34,7<sup>35</sup>),

mit der Rechtsprechung der israelitischen Rechtsgemeinde in Verbindung zu bringen (so etwa L.Rost<sup>36</sup>), ist ein Mißgriff.

Damit soll nicht bestritten sein, daß Schuld, insbesondere Blutschuld, in Israel als eine Macht galt, deren Wirkungen weit über den einzelnen Täter hinausgreifen und gleichzeitig das ganze Gemeinwesen, langfristig die Familie des Schuldigen in Mitleidenschaft ziehen. Die überindividuelle Dimension der Schuld ist - gleichermaßen real wie metaphysisch - gemeinmenschliche Erfahrung. Das Bewußtsein der metaphysischen Wirksamkeit der Schuld, die letzten Endes durch Gottes Tat in Kraft gesetzt wird und der im Guten eine ebensolche Wirksamkeit des Segens gegenübersteht, ist gerade im Alten Testament durchgehend vorhanden und im Bereich der israelitischen Strafjustiz geradezu beherrschend. Der Zusammenhang von Strafrecht und Metaphysik ist überaus eng. Die apotropäische Funktion der Bestrafung des Schuldigen ist ein wichtiger Beweggrund der Strafjustiz überhaupt und wird mehrfach im Paradigma vorgeführt (Jos 7; 2 Sam 21; u.a.). Das bedeutet jedoch in keiner Weise, daß der Unterschied zwischen göttlicher Vergeltung und menschlicher Strafverfolgung verwischt wäre. Es besteht ein unübersehbarer Unterschied der Reichweite: Die begrenzte menschliche Strafverfolgung hat die Funktion, der umfassenden göttlichen Vergeltung vorzubeugen. Wenn es nämlich dem Gemeinwesen nicht gelingt, den Fluch der bösen Tat auf den Kopf des Täters zurückzulenken, werden alle von den Folgen der ungesühnten Schuld betroffen. Lev 20,5 zeigt, wie das abläuft: Erst wenn die Rechtsgemeinde ihrer Verpflichtung, den Schuldigen zu richten, nicht nachkommt, wird Gott eingreifen, und er straft kollektiv<sup>37</sup>.

Man wird danach ohne Überspitzung feststellen können, daß, wo immer das Alte Testament von kollektiver Vergeltung berichtet<sup>38</sup>, Gott als der Richtende unmittelbar im Spiele ist. Das drastischste Beispiel einer Kollektivstrafe, der Untergang der Korachiter Num 16, ist seine Tat allein, und die Gemeinde der Israeliten bleibt Zuschauer, als

---

von V. 24 als Ergänzungen erkennbar. Ältester Text in V. 24 ist wahrscheinlich nur der Anfang, und zwar nach der Septuaginta: ויקח יהושע ויקח את עכן בן זרח ויעל אתו עמק עכור ויקלו אתם (V. 24b). Die so entstandene Dublette ist im Masoretentext getilgt worden. An ihrer Stelle steht die Liste des gestohlenen Banngutes ואת הכסף וגו. Sie steht in Widerspruch zu V. 23.

<sup>35</sup> Die weiteren Belege sind entlehnt: Ex 34,7 → { Ex 20,5 → Dtn 5,9  
Num 14,18

<sup>36</sup> Die Schuld der Väter 66-69.

<sup>37</sup> Vgl. auch Dtn 19,13 und vor allem Dtn 21,1aα(bis הלל). 8b.3-4.6-7.8b, die Ersatzhandlung für den Fall, daß man des Täters nicht habhaft wird.

<sup>38</sup> Eine Übersicht über die einschlägigen Belege erhält man bei Löhr, Sozialismus und Individualismus im Alten Testament.

Kind und Kindeskind in der Scheol versinken. Es ist Gottes Sache, nicht die Aufgabe der menschlichen Gerichtsbarkeit, solche übergreifenden Schuldzusammenhänge in Kraft zu setzen und ihre Folgen zu vollstrecken. Er, nur er ist es, der heimsucht die Schuld der Väter an den Söhnen. Wenn Menschen sich dies anmaßen, wie Saul bei der Rache an den Priestern von Nob (1 Sam 22,6-19), wird es nicht als reguläre Rechtspraxis, sondern als eklatanter Unrechtsakt dargestellt. Die blutigen Machtkämpfe, von denen die Samuel- und Königsbücher berichten, haben mit dem israelitischen Rechtsverständnis nichts zu tun<sup>39</sup>.

Kollektive und individuelle Vergeltung im Alten Testament verhalten sich zueinander wie die beziehungsvolle Unterschiedenheit von Gottesgerechtigkeit und Strafrecht. Ein entwicklungsgeschichtliches Nacheinander von Kollektivstrafe und individueller Strafverfolgung besteht nicht. Damit ist nicht behauptet, daß das israelitische Rechtsbewußtsein im Verlauf der Geschichte keine Wandlungen erfahren hätte. Die Entwicklung, die wir beobachten, verläuft jedoch genau umgekehrt: Seit der exilischen Zeit nimmt das Bewußtsein der überindividuellen und metaphysischen Dimension der Schuld auffallend zu. Die Ursache für diesen offenkundigen Lernprozeß liegt auf der Hand: die Katastrophe Judas. Damals hat man in dramatischer Weise die Erfahrung des kollektiven und geschichtlichen Schuldzusammenhangs gemacht, die es von nun an auch theologisch zu bewältigen galt. Das Sprichwort von den stumpfen Zähnen ist dafür einer der ersten Belege und zugleich einer der ersten Belege für das Bewußtsein des überindividuellen Schuldzusammenhangs überhaupt. Es ist nicht gegen eine alte Praxis, sondern gegen eine neue Erfahrung gerichtet. Das Problem der Gottesgerechtigkeit in der Geschichte, das damit gestellt ist, gehört seither zu den Hauptthemen der alttestamentlichen Theologie<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Dtn 13,13-19, die (nachträglich eingefügte) Vorschrift, eine von Jahwe abgefallene Stadt mit Mann und Maus auszurotten, steht außerhalb des normalen Strafrechts. Die betroffene Stadt wird als nichtisraelitischer Feind behandelt. Der Strafaktion gegen Benjamin in dem sehr späten Anhang Ri 19-21 geht die vergebliche Aufforderung voraus, die Schuldigen auszuliefern (Ri 20,13).

<sup>40</sup> Das Sprichwort von den stumpfen Zähnen hat später in Ez 18 eine kapitellange Erörterung hervorgerufen, die die Lösung von Jer 31,30a übernimmt und näher zu begründen versucht, s.o. S.38 Anm.13. Für die Geschichte des Rechtsbewußtseins ist lehrreich, den Einwand der Hörer Ez 18,19 (vgl. V. 25.29) in näheren Augenschein zu nehmen, gegen den die Erörterung sich richtet: "Die Israeliten haben den Propheten gefragt, warum der gerechte Sohn die Schuld des Vaters *nicht* tragen müsse. 'Warum' fragt man, wenn man etwas nicht begreift. Unbegreiflich für die Israeliten ist es also, dass der Sohn die Schuld des Vaters *nicht* tragen muss. ... Die Schwierigkeit der Israeliten, die mit Ezechiel disputieren, ist somit das Gegenteil der Schwierigkeit, an die die meisten modernen Exegeten denken! Schwierig und erklärungsbedürftig ist nicht die Behaftung der Nachfahren mit der Schuld ihrer Vorväter, sondern umgekehrt: schwierig und der Erklärung bedürftig ist die Straflosigkeit der Söhne schuldiger Väter!" (Schenker, Saure



## 5. Der alte und der neue Exodus

Das Maß an Verstörung, das in dem Sprichwort von den stumpfen Zähnen zum Ausbruch kommt, läßt die eigentliche, die geistes- und religionsgeschichtliche Katastrophe des vor-exilischen Juda erahnen. Unter allen Folgen des Untergangs war die tief empfundene Gottesfinsternis die bedrohlichste: die Dunkelheit, die über dem Weg lag, den Jahwe sein Volk geführt hatte.

"Die Einbuße, die der Jahweglaube erlitt, machte das Wesen der Katastrophe aus" (E.Janssen<sup>41</sup>).

Gott hatte sich in seinem Zorn verborgen - oder als der Helfer Israels versagt:

"Ist Jahwe mit uns, warum hat uns all das ereilt? Und wo sind alle seine Wunder, die unsere Väter uns erzählten und sagten: 'Hat Jahwe uns nicht aus Ägypten geführt?'. Aber jetzt hat Jahwe uns verstoßen ..." (Ri 6,13).

Gideons Klage über die Midianiternot gibt genau die Stimmung wieder, die im Angesicht der Trümmer Jerusalems herrschen mußte<sup>42</sup>. Aus der dunklen Gegenwart flüchteten die Gedanken in die Heilszeit der Anfänge, als Jahwe sich uneingeschränkt als der machtvolle Gott Israels erwiesen hatte. Gerade für die beginnende Exilszeit hatte der Spitzensatz des Credo eine Bedeutung gewonnen wie nie zuvor:

"So wahr Jahwe lebt, der die Israeliten heraufgeführt hat aus dem Lande Ägypten" (Jer 16,14).

---

Trauben ohne stumpfe Zähne 456f.). Damit ist nach unserer Auffassung das Rechtsempfinden der nachexilischen Zeit beschrieben. Zur theologiegeschichtlichen Einordnung von Ez 18 s. Schulz, Das Todesrecht im Alten Testament 163-187.

<sup>41</sup> Juda in der Exilszeit 58.

<sup>42</sup> Zu Ri 6,13 als exilischer Klage s. jetzt Veijola, Das Klagegebet in Literatur und Leben der Exilsgeneration. Der Vers gehört zu den Ergänzungen der Erzählung von der Begegnung Gideons mit dem Engel Jahwes in Ofra (Ri 6,11-24). Der vorexilische Grundtext dieser Altar-ätiologie umfaßt V. 11(bis בננו).19aα(ohne ויגדעון).b.21abα.24aα.bβ. Eine erste Bearbeitung ist in V. 11b(ohne בננו ויגדעון).12.17a.18.19(nur ויגדעון).21aβ-23.24aβbα zu erkennen. Sie stammt aus der Zeit nach der Erstredaktion des deuteronomistischen Geschichtswerks (vgl. V. 11bβ ← V. 6 DtrH) und erinnert in starkem Maße an den Jahwisten als Redaktor. Das Thema der Berufung V. 13-16 ist später eingeschoben worden, wie die Wiederaufnahme von V. 12 in V. 16 zeigt. Zur fortgeschrittenen deuteronomistischen Herkunft von V. 13 und zu den auffallenden Anklängen an die Sprache der Psalmen s. Veijola, aaO.

*Exkurs: Zur Überlieferung des Exoduscredos*

Das Exoduscredo begegnet in Jer 16,14 als attributive Bestimmung des Gottesnamens innerhalb der Schwurformel. Das ist einmalig, aber nicht ungewöhnlich. Der Schwur יהוה חי "So wahr Jahwe lebt", in der erzählenden Literatur als Bekräftigung einer gewichtigen Entscheidung, Behauptung oder Selbstverpflichtung nicht selten belegt, besaß von jeher die Eigenschaft des Bekenntnisses, da er wissen ließ, auf wen als seinen Gott der Schwörende sich berief<sup>43</sup>. Bedeutung gewann dieses Erkennungszeichen in einer gemischtreligiösen Umwelt, seit jener Zeit also, als Israel/Juda seine politische Selbständigkeit zu verlieren begann und zunehmend dem politischen und religiösen Einfluß fremder Mächte ausgesetzt war. So konnte es geschehen, daß der Schwur "So wahr Jahwe lebt" nur noch um des Bekenntnisses willen ausgesprochen wurde. Siehe neben Jer 16,14-15 → 23,7-8 vor allem 12,16; 44,26; sonst 4,2; 5,2; Hos 4,15b<sup>44</sup>. Keiner dieser Belege dürfte aus vorexilischer Zeit stammen.

Erweiterte Schwurformeln, in denen der Jahwe-name durch einfaches Attribut, Relativ- oder Partizipialsatz näher bestimmt ist, finden sich beim reinen Bekenntnisschwur nicht wieder. In den Erzählungen sind sie geläufig. Die Erweiterungen betreffen das Verhältnis Jahwes zu Israel ("Jahwe, der Gott Israels": 1 Sam 20,12; 25,34; 1 Kön 17,1), zu dem Angesprochenen ("Jahwe, dein Gott": 1 Kön 17,12; 18,10; Lachisch VI 12) oder zu dem Schwörenden selbst ("Jahwe, vor dem ich stehe": 1 Kön 17,1; 18,15; 2 Kön 3,14; 5,16). Einige Male wird die besondere Zuwendung Jahwes zu dem Schwörenden durch die Erinnerung seiner Taten unterstrichen (vgl. aber Ijob 27,2). Dabei ist der Blick auf unmittelbar zurückliegende, selbst erfahrene Ereignisse gerichtet (1 Sam 14, 39; 25,34; 2 Sam 4,9// 1 Kön 1,29; 2,24). Erst Jer 16,14 erwähnt das Exoduscredo, Jer 38,16 das Schöpfungscredo.

Jer 16,14 ist außerhalb des Pentateuchs wahrscheinlich der älteste Beleg für das Exoduscredo überhaupt. In der vorexilischen Prophetie fehlt das Exoduscredo (fast?) vollständig. Das "Exodusschweigen" gilt mit Sicherheit für die jüdischen Propheten: Jes 10,24.26; 11,11.16; Mi 6,4; 7,15 sind späte Zufügung. Die verbleibenden Jeremia-Belege aber sind allesamt jünger als 16,14 und demzufolge in die exilisch-

nachexilische Zeit zu datieren: 2,6<sup>45</sup>; 7,22 → { 7,25 11,7  
11,4 → { 31,32;  
34,13

<sup>43</sup> Zur Schwurformel s. jetzt Kreuzer, Der lebendige Gott. Der Versuch, den Bekenntnisschwur mit dem Hymnus in Verbindung zu bringen, um auf diese Weise einen gottesdienstlichen Sitz im Leben zu erhalten, trifft schwerlich das Richtige. Der Schwur hat seinen Sitz im Rechtsleben, nicht im Gottesdienst; und das Credo gehört ursprünglich nicht in die Kirche, sondern auf den Markt.

<sup>44</sup> Hos 4,15b stammt aus Am 5,5, s. Wellhausen, Die kleinen Propheten 13.112; Duhm, Anmerkungen zu den Zwölf Propheten 21; Robinson, Die Zwölf Kleinen Propheten 21; Rudolph, Hosea 112-114.

<sup>45</sup> S.u. S.157f.

23,7 (← 16,14); 32,21 (← Dtn 26,8). Bei den Nordreich-Propheten hat jetzt H.Gese den Amos-Belegen 2,10; 3,1; 9,7 die Axt an die Wurzel gelegt<sup>46</sup>. Hos 2,17<sup>47</sup> und 12,14<sup>48</sup> sind ebenfalls spät. Bleibt abzuwarten, wie lange die restlichen drei Nägel Hos 11,1; 12,10//13,4 noch halten werden. Der Befund innerhalb des Prophetenkanons findet in den Geschichtsbüchern Ergänzung. Auch die 35 Belege für das Exoduscredo innerhalb von Jos - 2 Kön stammen erst aus exilisch-nachexilischer Zeit, da sie ohne Ausnahme jünger sind als die Erstredaktion des deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrH) in der Mitte des 6. Jh.s: Jos 2,10; 5,4.5.6; 9,9; 24,5.6.17; Ri 2,1.12; 6,8.13; 11,13.16; 19,30; 1 Sam 4,8; 8,8; 10,18; 12,6.8; 15,2.6; 2 Sam 7,6.23; 1 Kön 6,1; 8,9. 16.21.51.53; 9,9; 12,28; 2 Kön 17,7.36; 21,15.

Das hohe Alter von Jer 16,14 im Vergleich mit den übrigen Belegen findet am Wortlaut Bestätigung. Das Exoduscredo mit הָיָא hi., aus dem Blickwinkel des Landes gesprochen, ist die Überlieferung der Israeliten über ihre geographische Herkunft: "Jahwe hat Israel aus Ägypten heraufgeführt". Zwar ist diese nationale Ätiologie mit Jahwe, dem Gott Israels, ursächlich verbunden - was im Alten Orient niemanden verwundert -, doch muß sie nicht notwendig auf ein bestimmtes heilsgeschichtliches Ereignis Bezug nehmen. Zunächst könnte sie nicht viel mehr besagt haben als: "Wir Israeliten stammen ursprünglich aus Ägypten". Demgegenüber stellt die viel häufigere Wendung mit מָצָא hi. die Befreiungstat Jahwes in den Mittelpunkt<sup>49</sup>. Der heilsgeschichtliche Gehalt ist in dieser Fassung weit gewichtiger, so daß sie im Alten Testament die übliche geworden ist. Die traditionsgeschichtliche Entwicklung von dem flacheren הָיָא hi. hin zu dem prägnanten מָצָא hi. ist nur in dieser Folge vorstellbar<sup>50</sup>.

Aus dem Fehlen in weiten Teilen der vorexilischen Überlieferung folgt keineswegs, daß das Exoduscredo erst in exilischer Zeit aufgekommen wäre. Nachdem es zuvor in einer Weise bestanden hatte, die in der Überlieferung keinen Niederschlag gefunden hat, wurde es in der Existenzkrise Judas lediglich virulent. Der stärkste Beweis ist die vollkommene Unerfindlichkeit:

"Es ist nicht wohl zu bezweifeln, daß diesem Bekenntnis, das einen so konkreten Inhalt hat, irgendein geschichtlicher Vorgang zu Grunde liegt" (M.Noth<sup>51</sup>).

<sup>46</sup> Das Problem von Amos 9,7.

<sup>47</sup> S.u. S.241-243.

<sup>48</sup> Trotz Perlitt, Mose als Prophet 603-605, und mit Duhm, Anmerkungen zu den Zwölf Propheten 39; vgl. auch Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 50 Anm.161.

<sup>49</sup> Vgl. Wijngaards, הוֹצִיאָהּ and הָעִילָהּ, a twofold approach to the Exodus, der allerdings die traditionsgeschichtliche Abfolge umgekehrt bestimmt.

<sup>50</sup> Ein früher Beleg für das Exoduscredo mit מָצָא hi. liegt in Jer 7,22 vor, s.u. S.79-82.88.

<sup>51</sup> Geschichte Israels 98. Die Übertragung des geschichtlichen Vorgangs auf ganz Israel ist überlieferungsgeschichtlich sekundär, s. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 53.

Daneben lassen sich der Aufriß des deuteronomistischen Geschichtswerks, die Quellen des Jahwisten und Ex 1-14 und nicht zuletzt die offenkundige Vorprägung von Jer 16,14 als Zeugnisse nennen. Das Exoduscredo gehört zum heilsgeschichtlichen Grundbestand der vorexilischen Jahwe-Religion Israel/Judas.

In den Verhältnissen der beginnenden Exilszeit war die Erinnerung an Gottes Macht und Treue, wie sie im Exoduscredo bewahrt ist, nicht mehr eine Quelle des Trostes, sondern geriet zu einem existenzbedrohenden Strudel voll von bohrender Verzweiflung. Darum bricht es, stellvertretend für die Exilsgeneration, aus Gideon hervor: Wie stimmte, was damals war, zu dem, was man vor Augen Schreckliches erfuhr? War Jahwe ohnmächtig geworden oder wankelmütig? Hatte er sich selbst verleugnet und Israel den Rücken gekehrt?<sup>52</sup>

Man versteht vor diesem Hintergrund, wie die Erkenntnis Jahwes zum alles beherrschenden Thema eines der beiden großen Exilspropheten werden konnte: des Ezechiel. Es ging dabei um nichts Geringeres als um die Möglichkeit, unter der Bedingung der Verborgenheit Gottes im Gericht seines Glaubens zu leben. Ezechiels Antwort auf die exilische Gottesfrage war völlig überraschend: Jahwe hatte das Gericht gerade nur zu dem einzigen Zweck verhängt,

"damit ihr erkennt, daß ich Jahwe bin!"<sup>53</sup>.

Solcher theologischer Scharfsinn, der die Lösung des Problems gewann, indem er die Erfahrung auf den Kopf stellte, konnte freilich nur in der erzwungenen Muße der Verbannung gedeihen. In Jerusalem war man nicht nur geographisch weit entfernt davon. Trümmer sind kein Nährboden der Dogmatik. Hier herrschte, wenn nicht die Sprachlosigkeit, dann die Klage. Das Fehlen der Erkenntnis Jahwes betraf auch und gerade die Prophetie (vgl. Ps 74,9; Klg 2,9).

## 6. Die Prophetie der "bleiernen Zeit"

Die drei Heilsworte des Jeremiabuches sind Zeugnis des Äußersten, das unter den Umständen des soeben ergangenen Gerichts zu sagen möglich war. Es war sehr wenig. Kaum mehr als der unumgängliche Versuch der prophetischen "Ersten Hilfe" in einer Lage, die sich schlechterdings nicht

<sup>52</sup> Vgl. auch *Perlitt*, Anklage und Freispruch Gottes, der in erhellen-der Weise die Grundlinien der Situation zeichnet, in die die Judäer mit dem Jahre 587 in religiöser Hinsicht geraten waren.

<sup>53</sup> Ausgeführt von *Zimmerli*, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel, bes. 112-119: Der Inhalt der Erkenntnis Jahwes nach dem Buche Ezechiel.

ertragen ließ. Und welche Mühe machte es, in der Zeit der Gottesfinsternis die Sprache des Trostes zu finden! Der Prophet stand doch der Trübsal seiner Zeitgenossen nicht gegenüber. Er war wie sie mitten darin befangen. So denkt er nicht von Gottes Zusage her, sondern von seiner menschlichen Not. Nicht von einem befreiend Neuen, sondern vom "nicht mehr" der drückenden Gegenwart nimmt er seinen Ausgang. Fast ersehnt er die kommenden Tage mehr, als daß er sie verheißt. Und der Entwurf der Zukunft ist nur die Negation des Negativen, das vor Augen liegt: Eine Zeit, der das überkommene Exoduscredo schal geworden ist, sehnt sich nach einem neuen Anfang von Jahwe her, und der Prophet verkündet den neuen Exodus "aus dem Lande des Nordens". Eine Generation, die an einem Schicksalsschlag verzweifelt, der die Fehler und Versäumnisse etlicher Jahrzehnte, ja schließlich die Summe einer ganzen in die Irre gelaufenen Nationalgeschichte ihr allein zu tragen gibt, verlangt nach Gerechtigkeit, und der Prophet verheißt eine Zeit, "da ein jeder für die eigene Schuld sterben wird". Ein Volk, dessen Gottesverhältnis heillos zerrüttet ist, wartet auf eine Zukunft, da die Selbigkeit Gottes, der Sinnzusammenhang seines Handelns und die Gemeinschaft zwischen Jahwe und Israel wieder offenbar sein werden, und der Prophet verheißt eine Zeit, "da wird man Jahwe allzumal erkennen".

Im Chor der alttestamentlichen Propheten erklingt hier eine fremdartige Stimme. Sie ist von einer ungewohnten Menschlichkeit, von einer geradezu unprophetischen Kurzatmigkeit und Schwäche. Wie weit pflegt sonst die Botschaft, sei sie zum Unheil oder sei sie zum Heil, den Ängsten oder den Hoffnungen ihrer Hörer voranzugreifen! Wo sind die theologische Strenge des Ezechiel, die heilsgeschichtliche Konsequenz der Deuteronomisten, die Kühnheit des deuterocesajanischen Evangeliums? Dieser Prophet hingegen bringt kaum mehr zur Sprache, als jedermann ohnehin im Herzen trägt: Seine Worte sind Verheißung gewordene Hoffnung, seine Hoffnung aber nährt sich von Klage.

"Er bietet uns durchaus nichts mehr, als diesen in eine Verheißung gekleideten Wunsch, ohne uns sagen zu können, woher er das Recht nimmt, das zu verheissen ... Die bloße Behauptung, Jahwe wird es machen - der immer die Frage gegenüber steht, warum er es nicht längst gemacht hat - genügt ihm" (*Duhm*<sup>54</sup>).

Es scheint nur angemessen, daß seine Rede nicht mit der Botenformel "So spricht Jahwe" beginnt und freimütig von kommenden Gottestaten spricht, sondern sich damit begnügt, eine andere Zeit heraufzubeschwören. Man muß sich fragen: Spricht hier Jahwe, oder redet der Prophet nur gegen sein

---

<sup>54</sup> Das Buch Jeremia 256 (über den Verfasser von Jer 31,33a).

Schweigen an? Gehorcht er Gott und nicht vielmehr der Not, wenn er sich und seinen Zeitgenossen einen Ausblick aus dem Elend gewährt? Ist eine solche "Prophetie nach Bedarf" theologisch zu verantworten? Woran bemißt sich ihre Gültigkeit?

Man wird diese Bedenken nicht mit leichter Hand beiseite schieben dürfen. Und dennoch ist nicht zu übersehen, daß auch die mühsame Prophetie der "bleiernen Zeit" (*Wellhausen*<sup>55</sup>) als Gottes Wort gehört sein will. Mit ihr ist die Zusage verbunden: *נאם יהוה* "Jahwe hat's gesagt!". Und das ist nicht lediglich die Deklamation der üblichen Formelsprache! Wie anders wäre die genuin prophetische Freiheit der Verkündigung zu deuten, die, wie wir zu Anfang gesehen haben, die Form dieser Heilsworte bestimmt. Hier gerät, aller Situationsgebundenheit zum Trotz, ein Unableitbares ins Spiel, das aus der Hoffnung auf bessere Zeiten die Botschaft von Gottes neuer Zeit werden läßt. Zwar ist es noch nicht inhaltlich als Antezipation einer neuen Zeit zu greifen; wohl aber in der entschiedenen Sicherheit und Freiheit, mit der ein anderes als die vorliegenden Verhältnisse in Aussicht gestellt wird. Man wird sich darum der Verdächtigung, das *נאם יהוה* sei unautorisiertes Gerede (vgl. Jer 23,31), enthalten müssen und nicht einstimmen dürfen in den Chor der allzu rechtgläubigen Theologen, die an zahlreichen Stellen des Jeremia-buches ihr Bedenken zu Protokoll gegeben haben, die Prophetie des bedingungslosen *שלווה*, in die gewiß immer auch die Projektion eigener Sehnsüchte einfließt, sei samt und sonders Lüge (*שקר*)<sup>56</sup>. Wer sich vorschnell auf die Seite der Gegner des Hananja schlägt, hat die Schärfe des Problems nicht begriffen. Es ist das Wunder des Wortes Gottes: Die Kraft der Verheißung ist in der Schwachheit dieser Ankündigungen mächtig.

Der Exeget hat diesen Befund zur Kenntnis zu nehmen. Alles Weitere ist seiner Nachforschung entzogen. Er kann lediglich die Spuren lesen, kann feststellen, daß die drei Prophetenworte die Kraft hatten, bei ihren Hörern Glauben zu wecken. Denn warum, wenn nicht deshalb, sind sie haften geblieben in den weiten Maschen der Erinnerung, niedergeschrieben und in das Jeremiabuch aufgenommen und so überliefert worden bis auf diesen Tag. Auch wenn ihnen die theologische Absicherung und weitgehend die positive inhaltliche Ausfüllung fehlen, sind sie nicht Spreu, sondern wirksames Wort.

<sup>55</sup> Israelitische und jüdische Geschichte 142.

<sup>56</sup> Jer 5,12f.; 6,13f.; 14,13f.; 23,16f.; 27,9f.14-16; 28 passim.

## 7. Ausblick

Schließlich ist auffallend, wie in diesen wenigen Versen die großen Themen der spät- und nachexilischen Theologie bereits versammelt sind. Das gilt zumal für die Verheißung des neuen Exodus (Jer 16,14-15). Drei bis vier Jahrzehnte später findet sie sich bei Deuterojesaja wieder, der sie den Exulanten in Babylon in der zeitlichen und räumlichen Entfernung vom Untergang und mit persischem Rückenwind in strahlenden Farben ausmalt (vgl. nur Jes 43,16-21; 49,9-12)<sup>57</sup>. Auch bei Deuterojesaja wird die Verheißung eingeleitet:

"Gedenkt nicht an das Frühere, und auf das Vorige achtet nicht!  
Siehe, ich mache ein Neues ..." (Jes 43,18).

So spricht Jahwe, den der Prophet zuvor gerade als den Gott des *alten* Exodus in Erinnerung gebracht hat. Auch hier also drängt der Rückbezug auf die Heilsgeschichte zum betont ausschließlichen Blick in die Zukunft<sup>58</sup>.

In ähnlicher Weise deutet in dem Sprichwort aus Jer 31,29 bereits jene geschichtstheologische Bewältigung der Krise sich an, die seit der exilischen Zeit von der deuteronomistischen Theologie unternommen wurde. Der Verweis auf die sauren Trauben, die die Väter gegessen haben, enthält in nuce das Theologumenon von der Sünde der Väter, das den folgenden Generationen zum Schlüssel ihres Verständnisses der Geschichte Israels geworden ist, vom Sinai angefangen bis hin zur Katastrophe Judas. Hier ist kein großer Schritt mehr hin zu der umfassenden Geschichtstheologie der klassischen Deuteronomisten zu Anfang der persischen Zeit. Auf der frühen, "vordeuteronomistischen" Stufe von Jer 31,29 fehlt noch die Bestimmung der Sünde als Übertretung des Ersten Gebots, die später die stehende Begründung des Gerichts werden wird:

"Weil eure Väter mich verlassen haben, Spruch Jahwes, und anderen Göttern nachgelaufen sind, sie verehrt und angebetet haben" (Jer 16,11).

Doch ist in der Verheißung: "Ein jeder wird für die eigene

---

<sup>57</sup> Zimmerli, Der "neue Exodus" in der Verkündigung der beiden großen Exilspropheten 203, beobachtet bei Deuterojesaja "eine nicht nur nach der formalen Gestaltung, sondern auch nach der inhaltlichen Erfassung (...) schon recht zersetzte Gestalt dieser Verkündigung. Diese wird danach von Deuterojesaja nicht erstmals formuliert, sondern ist in ihrer lehrhaften Formulierung von ihm schon vorausgesetzt."

<sup>58</sup> S. dazu Smend, Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens 23. Die mit viel Scharfsinn bestrittene Debatte um Jes 43,18 erweist sich im Vergleich mit Jer 16,14-15 weithin als müßig. Vgl. zuletzt Elliger, Deuterojesaja I 350-353.

Schuld sterben" (31,30), die Wendung dieser Gerichts begründung zur Anklage und Mahnung der gegenwärtigen Generation bereits angelegt, die in den späteren Prosareden des Jeremiabuches immer wieder zu lesen ist: Die Zeitgenossen, die unter den Folgen des Gerichts und in der mit ihnen verbundenen Anfechtung standen, seien zurückgekehrt zu den Sünden der Väter (11,10), sündigten, wie ihre Väter sie gelehrt hätten (9,13), ja, schlimmer als diese (7,26; 16,12). Die Art und Weise, wie die subjektive Unschuld der jeweiligen Gegenwartsgeneration Schritt für Schritt zunichte gemacht wird, liegt sicher noch außer der Reichweite der Aussage von 31,30. Aber indem der Prophet dem Hader der frühexilischen Zeit Gottes Verheißung entgegenstellt, erhält die Selbstgerechtigkeit der vom Unheil Betroffenen einen kräftigen Stoß. Es ist für den Fortgang der Geschichte des Gottesvolkes Israel entscheidend gewesen, daß später die Sünde der Väter nicht mehr beiseite geschoben, sondern als die eigene Schuld angenommen und bekannt worden ist (3,25; 14,20). Damit ist die Auseinandersetzung mit der Geschichte fruchtbar geworden für die Zukunft.

An dieser Stelle setzt die spätere Heilsprophetie ein, die die zaghaften Verheißungen der frühexilischen Zeit an Vorstellungskraft wie an theologisch verantworteter Gewißheit weit hinter sich läßt. Ihre Themen hat sie mit den früheren Verheißungen gemeinsam. Vor allem geht es um eines: um die Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk. Hier haben alle späteren Verheißungen bis hin zu den Visionen vom ewigen Frieden und von einem neuen Himmel und einer neuen Erde ihren eigentlichen Kern. Nichts anderes will auf ihre Weise die frühexilische Verheißung einer Zeit allgemeiner Erkenntnis Jahwes zum Ausdruck bringen (31,31a.34ab<sup>1</sup>). Aber erst der deuteronomistischen Theologie der nachexilischen Zeit blieb es vorbehalten, dafür eine Metapher zu finden, die zur wichtigsten theologischen Begriffsbildung des Alten Testaments geworden ist: den Bund Jahwes mit Israel. Es ist folgerichtig, daß 31,27-34 mit Hilfe dieser später gewonnenen Begrifflichkeit noch einmal bearbeitet worden ist. Und so konnte dieser Text zu einem der wirkungskräftigsten der prophetischen Literatur werden.



#### IV. Die Ausgrenzung der Bundesverheißung

Wenn wir uns nun der Ergänzungsschicht von Jer 31,27-34 zuwenden, den beiden großen Verheißungen von Neusaat und neuem Bund, die für den heutigen Leser die Aussage des Textes bestimmen, muß am Beginn wiederum die Betrachtung der literarischen Verhältnisse stehen.

Es ist bereits gezeigt und durch die gemeinsame Beziehung auf Jer 11,10 erwiesen, daß die Erweiterung der beiden Abschnitte 31,27-30 und 31,31-34 auf ein und dieselbe Hand zurückgeht. Dieser Verfasser arbeitet beidesmal im Rückgriff auf ältere Texte des Jeremiabuches, mit deren Hilfe er die frühexilischen Heilsworte, die ihm vorlagen, für seine Gegenwart auslegt. An dieser Stelle der Untersuchung haben wir die Aufgabe, den Umfang der Erweiterung positiv festzustellen.

In 31,27 setzt nach der vorgegebenen Einleitungsformel: "Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes", die Ergänzung ein mit der Verheißung: "da werde ich säen das Haus Israel und das Haus Juda, Samen von Menschen und Samen von Vieh!" Es folgt, durch וְהָיָה "und es wird geschehen" hart angeschlossen, das Zitat von Jer 1,10.12. Abgerundet und als Einheit gekennzeichnet ist der Einschub durch die Gottesspruchformel נֹאמַר יְהוָה. Mit dem folgenden בְּיָמֵים הָהֵם "in jenen Tagen" nimmt der Ergänzter in V. 29 den unterbrochenen Text seiner Vorlage wieder auf.

Nicht von seiner Hand stammt die Erweiterung des Prophetenwortes durch den Nachsatz V. 30b:

"Wer<sup>1</sup> die sauren Trauben ißt,  
dessen Zähne werden stumpf werden."

Die eigenartige Ankündigung will mit den Worten des Sprichworts aus V. 29 dasselbe besagen wie der prägnante Satz: "Ein jeder wird für die eigene Schuld sterben!" (V. 30a). Offenbar schien diese Verheißung zu einer Zeit dem durch das Sprichwort beschriebenen "nicht mehr" nicht wörtlich genug zu entsprechen. Der Pedant, dem wir den Zusatz verdanken, hat nicht bemerkt, daß er im Begriff stand, seine Vorlage zu verballhornen. Er wollte die Vergeltung im

---

<sup>1</sup> In der Septuaginta fehlt ein Äquivalent zu כָּל הָאָדָם. Die Lectio breviar dürfte ursprünglich sein (s. auch Tov, Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah 157). Der späte Zusatz betont die Allgemeingültigkeit der vergeltenden Gerechtigkeit.

Sinne der verheißenen Gerechtigkeit austarieren – und hat doch nur das Bild für die Sache genommen. Der Satz steht unverbunden und ist schwerlich etwas anderes als eine Glosse<sup>2</sup>. In der weiteren Auslegung kann er außer Betracht bleiben.

Die Haupt-Ergänzungsschicht setzt sich fort in der Verheißung des neuen Bundes V. 31b, die wie in V. 27 an die ältere Einleitung anschließt. Wiederum folgt antithetisch ein entlehnter Text, diesmal eine Zusammenstellung aus Jer 11,4 und 10. Auf die Härten dieses Mischzitats wurde bereits hingewiesen. Sie bieten jedoch keinen Anlaß, die literarische Einheitlichkeit in Frage zu stellen.

Die eigene Aussage des Ergänzers setzt, anschließend an das Zitat, mit dem Satz ein: **ואנכי בעלתי בם ואם יהוה**. Er ist eine alte Crux der Exegeten. Der Wortsinn: "Und ich bin Herr über sie, Spruch Jahwes", unterliegt keinem Zweifel<sup>3</sup>. "Allerdings entsteht so ein müßiger Gedanke" (*Giesebrecht*<sup>4</sup>). Als Fortsetzung des Rückblicks auf die Geschichte des Ungehorsams und als Abschluß vor dem Neueinsatz V. 33 ist der Satz "ganz unklar" (*Duhm*<sup>5</sup>). Schon die Septuaginta hat dies empfunden. Dort liest man die Übersetzung καὶ ἐγὼ ἡμέλησα αὐτῶν "und ich achtete nicht auf sie". Seit *L.Cappellus* hat man daraus folgern wollen, daß der Übersetzer nicht בעלתי, sondern געלתי "ich warf sie" in seiner Vorlage gelesen habe<sup>6</sup>. Der Konjekture steht zweierlei entgegen. Einmal hat die Septuaginta auch im vorangehenden Satz, dessen Wortlaut aus Jer 11,10 entlehnt und deshalb gesichert ist, eine eigene Lesart: αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου. Die Übersetzung

<sup>2</sup> Die Sekundärparallele Ez 18,2-4 (s.o. S.38 Anm.13) nimmt von V. 30b keine Notiz. Zwar läßt sich e silentio nicht sichern, daß Ez 18 den Jeremia-Text ohne die Glosse gelesen hat. Doch besitzt der ergänzte Text schwerlich noch die Prägnanz, die die ezechielsche Auslegung veranlassen konnte.

<sup>3</sup> So die allgemeine Bedeutung der Wurzel בעל. Aquila übersetzt ἐκυρεύσω, Septuaginta bietet in der Parallele Jer 3,14 κατακυρεύσω.

<sup>4</sup> Das Buch Jeremia 172.

<sup>5</sup> Das Buch Jeremia 255.

<sup>6</sup> *Critica sacra* 61.266. Unter den modernen Auslegern wird die Konjekture von *Giesebrecht*, aaO.; *Duhm*, aaO.; *Cornill*, Das Buch Jeremia 353f.; und *Ehrlich*, Randglossen IV 322, übernommen. *Nöldeke*, ZAW 17 (1897)188, unterstellt eine ähnliche Bedeutung dem unveränderten hebräischen Text: "Im A.T. heisst eben בעל 'Ekel empfinden'." Dieses Verständnis ist bereits von *Joseph Kimchi* vorgeschlagen worden, vgl. *Michaelis*, *Observationes in Jeremiae Vaticinia* 31. In *Buhls* Bearbeitung von *Gesenius'* Wörterbuch findet sich daraufhin eigens für Jer 3,14; 31,32 eine Wurzel "II. בעל. wahrsch. verabscheuen". Einen Überblick über die älteren Lösungsversuche zu Jer 31,32 gibt *Bleek*, Der Brief an die Hebräer 452f. (Kommentar zu Hebr 8,9).

erweist sich als Interpretation: "Sie blieben nicht in meinem Bund, und ich achtete nicht auf sie." Sodann wird die Wendung **וְאֲנִי בָעֲלֹתֵי בָם** in der Rückkehrverheißung Jer 3,14 wortwörtlich zitiert, besitzt also ebenfalls eine innerhebräische Parallele, die weit älter ist als jede Übersetzung und die die masoretische Textform als Urtext bestätigt<sup>7</sup>. Wir sind gehalten, das Verständnis des dunklen Satzes auf der Grundlage des vorliegenden Textes zu gewinnen.

Die Schwierigkeiten sind dort zu lösen, wo sie entstehen: im Kontext. Der kurze Satz nimmt zwischen der negativen Rückblende V. 32: "Nicht wie der Bund ...", und der positiven Verheißung V. 33: "Denn dies ist der Bund ...", eine seltsame Zwitterstellung ein. Von Anfang her gelesen, setzt nach der ausführlichen Rückblende aus Jer 11 mit ihm die eigene Aussage des Ergänzers ein. Jetzt erwartet man positiv Auskunft, was es mit dem neuen Bund, der in V. 31b angekündigt ist, auf sich hat. Das **נָא יְהוָה** paßt zu diesem Einsatz als invers stehende Eröffnungsformel. In der Tat kann es sich nur auf den ihm unmittelbar vorangehenden Satz beziehen; denn die zuvor erinnerte Unheilsgeschichte durch den "Spruch Jahwes" zu bestätigen, ist unnötig und unsachgemäß. Sie ist sattsam bekannt und vergangen. Wenn man überdies die Funktion der Gottesspruchformel genau nimmt, ist das durch sie bekräftigte Wort richtig als prophetische Ankündigung, nicht als Feststellung zu lesen. Das Perfekt **נָעֲלֹתִי** muß in diesem Fall, wie in der Parallele Jer 3,14 geschehen, als *Perfectum propheticum*<sup>8</sup>, der ganze Satz als Explikation der Bundesverheißung gelesen werden: "Dann will ich mich als Herr erweisen über sie, Spruch Jahwes!"

Dieses Verständnis wird im vorliegenden Text durch den folgenden V. 33 verstellt, der mit überaus deutlicher Zäsur wiederum einen Neueinsatz bietet und ausdrücklich die Beschaffenheit des verheißenen Bundes erläutert: "Denn dies ist der Bund, den ich mit dem Hause Israel schließen werde nach diesen Tagen, Spruch Jahwes, ...". Dadurch gerät unser Satz nun doch, von hinten her, mit Entschiedenheit in den Bereich der vergangenen Bundesgeschichte, ist nicht Verheißung, sondern auf irgendeine schwer bestimmbare Weise Bestandteil des Alten. Die zugehörige Gottesspruchformel aber bekräftigt nun nicht den Neubeginn, sondern besiegelt die Vergangenheit. In dieser Weise hat schon die Septuaginta die Aussage verstanden, ja verstehen müssen, und die moderne Exegese ist ihr schlecht und recht gefolgt. Nur: Diese Auslegung tut sich sehr schwer, die nötige Eindeutigkeit zu gewinnen. Sie geht eben, genau das ist die Crux, gegen den Wortlaut des Textes.

<sup>7</sup> S.u. S.190.

<sup>8</sup> GesK § 106 n.

Des Rätsels Lösung liegt einmal mehr in der Literaturgeschichte. Die Breite und Betonung, mit der über nur einen Zwischenvers hinweg die Einleitung V. 33 auf die Bundesverheißung V. 31 zurückgreift, trägt das Gepräge des Sekundären. Die Zäsur ist zu stark, um im Gefälle des Textes organisch zu sein. Der neue Einsatz liest sich vielmehr wie ein "apropos", wie eine im zweiten Anlauf zugefügte Erläuterung. Auch inhaltliche Anzeichen sprechen dafür, daß in V. 33 ein weiterer Ergänzter am Werk war; denn die Verheißung aus V. 31 wird nicht einfach wiederholt, sondern auch verändert. So gilt sie jetzt nicht mehr für "das Haus Israel und das Haus Juda", sondern allein noch für "das Haus Israel": Die beiden politischen Größen der staatlichen Zeit sind aufgegangen in dem einen Gottesvolk "Israel". Darin zeigt sich eine begriffliche Konzentration, die in der späten Zeit allgemein zu beobachten ist. Noch wichtiger ist, daß der Zeitbezug sich verlagert hat. Der Blick richtet sich nicht mehr auf die "kommenden Tage", sondern auf eine Zeit "nach diesen Tagen", nach dem Ende der Jetzt-Zeit: An die Stelle der Heilsgeschichte ist die Eschatologie getreten<sup>9</sup>. Schließlich wird der Neueinsatz durch eine weitere Gottesspruchformel bekräftigt.

Weniger deutlich ist das Ende dieser weiteren Ergänzung. Ihre Aussage liegt mit Sicherheit in der Verheißung der ins Herz geschriebenen Tora V. 33aß. Sicher nicht mehr zu ihr gehört V. 34, der mit der Fortsetzung der heilsprophetischen Gattung die älteste Schicht des Textes vertritt. Wie verhält es sich mit der dazwischen stehenden Bundesformel V. 33b? Gehört sie zu der eingeschobenen Toraverheißung, oder ist sie die Fortsetzung der in V. 32 unterbrochenen Bundesverheißung? Die Frage so stellen, heißt sie beantworten: Die unmittelbare Verbindung der Bundesformel mit der Bundesverheißung ergibt inhaltlich wie formal einen so vorzüglichen Zusammenhang, daß jedes weitere Wahrscheinlichkeitskalkül sich erübrigt:

"Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes,  
da werde ich mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda einen neuen Bund schließen.

Nicht wie der Bund, den ich mit ihren Vätern schloß am Tage,  
da ich sie bei der Hand ergriff, sie aus Ägyptenland zu führen,  
meinen Bund, den sie gebrochen haben.

Dann will ich mich als Herr erweisen über sie, Spruch Jahwes,  
und will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein!"

(31,31-32.33b).

---

<sup>9</sup> Auf den eschatologischen Charakter dieser Zeitangabe wird auch sonst gelegentlich verwiesen, z.B. von *Sekine*, Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia 55. Allerdings fehlt gewöhnlich die Unterscheidung von V. 31a, da auch die Einleitung "Siehe, Tage kommen" ungeprüft als eschatologisch gilt.

In dieser Verbindung bewährt die futurische Deutung des  $\text{בָּמָּ וְאֵנִי בְעָלָי}$  sich als richtig und angemessen. Sie ist, wie man sieht, auch im Zusammenhang mit dem Folgetext geeignet, dem Satz den zweideutigen Charakter zu nehmen. Das Perf. proph.  $\text{בְּעָלָי}$  ist mit dem nachfolgenden Perf. cons.  $\text{וְהָיִיתִי}$  uneingeschränkt zu vereinbaren<sup>10</sup>. Der Einzatz  $\text{בָּמָּ וְאֵנִי בְעָלָי}$ , der durch die Gottesspruchformel bezeichnet ist, bildet zusammen mit der Bundesformel die inhaltliche Bestimmung des neuen Bundes. Bei der Bundesformel dürfte wiederum, wie bereits für die heilsgeschichtliche Einordnung des alten Bundes in V. 32aßγ, Entlehnung aus 11,4 vorliegen:  $\text{וְהָיִיתֶם לִי לְעָם וְאֵנִי אֶהְיֶה לָכֶם לֵאלֹהִים}$ ; nur daß bei Gelegenheit des neuen Bundes die Jahwehälfte der Bundesformel vorangestellt und durch  $\text{בָּמָּ וְאֵנִי בְעָלָי}$  gleichsam verdoppelt worden ist.

Das ausgewogene Gefüge ist durch den Einschub der Tora-Verheißung V. 33a gründlich gestört worden. Der gesetzestfromme Ergänzer hat für Proportionen keinen Sinn gehabt. Dennoch steht seine Deutung des neuen Bundes genau dort, wo sie hingehört: Sie ist in die inhaltliche Bestimmung mitten hineingeschrieben worden<sup>11</sup>. Wir werden uns mit dieser zweiten Ergänzungsschicht in einem eigenen Kapitel zu befassen haben<sup>12</sup>.

Die Bundesverheißung findet ihren Abschluß in der zweiten Hälfte von V. 34. Hier ergreift der Ergänzer noch einmal das Wort und fügt an das vorgegebene, frhhexilische Heilswort eine Begründung an. Die Zäsur ist wieder durch nachgestellt einleitendes  $\text{נֹאם יְהוָה}$  bezeichnet<sup>13</sup>, so daß  $\text{וְעַד גְּדוֹלָם לְמִקְטָנָם וְעַד גְּדוֹלָם}$  "von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten" als der Beginn des Nachtrags zu erkennen ist. Es ist wahrscheinlich, daß der Ergänzer damit wie bereits in V. 28 und 31b-32.33b noch einmal auf einen älteren Text des Jeremiabuches zurückgreift. In der auffälligen Form mit Pronominalsuffix 3.pl.m. findet die Wendung  $\text{וְעַד גְּדוֹלָם מִקְטָנָם}$

<sup>10</sup> GesK § 106 n: "Nicht selten wechselt mit solchen Perfectis (sc. Perfectis propheticis) im parallelen Gliede oder im weiteren Verlauf der Rede das Imperfectum ab." Das Perf. cons. in V. 33b steht dafür quivalent.

<sup>11</sup> Die literarkritische Aussonderung von 31,33a wird durch 24,6-7a bestätigt, wo in einer Ergänzung des Heilswortes der Feigenkorbvision die Verheißungen 31,27-34 zusammenfassend zitiert sind, ohne daß dabei die gesetzestheologische Aussage von V. 33a ein Echo findet. Sie war zu dieser Zeit noch nicht vorhanden. S.u. S.200-202.

<sup>12</sup> S.u. S.257-264.

<sup>13</sup> Die Septuaginta hat  $\text{נֹאם יְהוָה}$  ausgelassen. Ihr lag der Text als fertige Einheit vor, so daß die Funktion der zusätzlichen Einleitung nicht mehr ersichtlich war. Dagegen hat die masoretische Textform, ohne zu glätten, die Spuren bewahrt, die das literarische Wachstum im Text hinterlassen hat. S.u. S.71f. und 162f. Anm.49.

sich nämlich nur noch ein einziges Mal in Jer 6,13<sup>14</sup>. Dort steht sie in einem bezeichnenden Zusammenhang:

"Denn Mann und Frau werden gefangen werden,  
der Alte wie der Hochbetagte,  
und ihre Häuser werden an andere übergehen,  
Felder und Frauen zumal.  
Denn von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten (מקטנם ועד גדולם),  
alle machen sie unrechten Gewinn" (6,11b-12a.13a<sup>15</sup>).

Mit diesem Rückbezug ist wie in V. 28 und 32 ein letztes Mal die Geschichte von Schuld und Gericht in Erinnerung gebracht. Doch wiederum nicht, um quälend und unbewältigt vor Augen zu stehen, sondern um in die Verheißung zu münden:

"Denn ich will ihre Schuld vergeben,  
und ihrer Sünde will ich nicht mehr gedenken" (V. 34b<sup>16</sup>).

Es ist derselbe Ergänzter, der mit diesem "denn" die Verheißungen von Neusaat und neuem Bund beschließt. Die Begründung bezieht sich nämlich nicht nur

"auf das unmittelbar Vorhergehende, ... sondern auf die ganze Verheißung: ich will den vollkommenen Zustand herbeiführen und das Bündnis neu abschliessen, weil ich die frühere Schuld, deretwegen ich das Volk verworfen habe und die die 'Scheidewand' zwischen Gott und seinem Volk gebildet hat, streichen will" (Duhm<sup>16</sup>).

Wir können damit als *Ergebnis der literarkritischen Analyse von Jer 31,27-34* zusammenfassen:

- (1) Den Verheißungen von Neusaat und neuem Bund liegen in V. 27a.29a<sup>17</sup>b-30a.31a.34a<sup>18</sup> zwei frühexilische Heilsworte zugrunde, die nach einer vorgegebenen Gattung gestaltet sind.
- (2) Diese Heilsworte sind in V. 27b-29a<sup>19</sup>.31b-32.33b.34a<sup>20</sup>b<sup>21</sup> um die Verheißungen von Neusaat und neuem Bund ergänzt worden. Beide Verheißungen stammen von ein und demselben Verfasser. Dieser hat zugleich auf die Texte 1,10.12; 6,13 und 11,4.10 zurückgegriffen.
- (3) In spätalttestamentlicher Zeit ist die Bundesverheißung durch die Verheißung der ins Herz geschriebenen Tora V. 33a erläutert worden.
- (4) V. 30b ist Glosse.

<sup>14</sup> Die Wendung mit diesen Suffixformen vice versa noch Jon 3,5. Sonst findet sich ועד גדולם מקטנם in Gen 19,11; 1 Sam 5,9; 30,2.19; 2 Kön 23,2; 25,26; Jer 8,10; 42,1.8; 44,12; Ps 104,25; 115,13; 2 Chr 15,13; vgl. Jer 16,6. Vice versa: Est 1,5.20; 2 Chr 34,30. Die Vokalisation קטן oder קטן ist bei dieser Aufstellung nicht unterschieden.

<sup>15</sup> 6,12b ist späterer Einschub, erkennbar an der Gottesspruchformel und dem allzu häufigen כִּי. Mit V. 13b beginnt eine neue Textebene, auf der die Aussage von V. 13a auf die Propheten und Priester übertragen wird. Der Abschnitt 6,12-15 hat in 8,10-12 eine sekundäre Parallele. Dazu alles Nötige bei Rudolph, Jeremia 63.

<sup>16</sup> Das Buch Jeremia 257.

## V. Die Vorgeschichte der Bundesverheißung. Ursprünge und Entwicklung der alttestamentlichen Bundestheologie

### 1. Die Vorlagen der Bundesverheißung Jer 31,27-34 und ihre Herkunft

Das Ergebnis der literarkritischen Analyse besagt, daß die Verheißung des neuen Bundes mit ihrer Botschaft in einem doppelten Bezug steht. Sie aktualisiert die beiden vorgegebenen frühexilischen Verheißungen. Zugleich greift sie auf andere, ebenfalls bereits vorliegende Texte aus dem weiteren Zusammenhang des Jeremiabuches zurück. Bei diesen Texten handelt es sich bezeichnenderweise in keinem Fall um Heilsprophetie, sondern um Mahnung (11,4), Anklage (6,13; 11,10) und Gerichtsankündigung (1,10.12). Beide, die ältere Verheißung und die Unheilsprophetie, werden in einen bisher nicht dagewesenen, fruchtbaren Bezug gesetzt. Die Verheißung verliert darüber ihre Kurzatmigkeit und gewinnt an Konkretion. Die Unheilsprophetie aber verliert ihre Ausweglosigkeit, mündet nach geschehenem Gericht in die Verheißung.

Schon der oberflächliche Blick auf 31,27-34 zeigt, daß bei dieser Synthese nicht die frühexilischen Verheißungen, sondern die von anderer Stelle beigezogenen Texte die Oberhand gewonnen haben. Der Inhalt der erweiterten Verheißungen bestimmt sich - via positionis - aus dem Arsenal der Unheilsprophetie. So wird die Verheißung einer Zeit neuer Gerechtigkeit 31,27a.29aßyb-30a zur Verheißung der Neusaat, entsprechend dem Zerstören und Ausreißen, das zuvor angedroht und vollzogen worden war (1,10.12). Und die Verheißung einer Zeit allgemeiner Jahweerkenntnis 31,31a.34aba<sup>1</sup> wird zur Verheißung des neuen Bundes, entsprechend der früheren Anklage, daß Israel und Juda den Bund gebrochen haben (11,10). Der Grund für diese Ungleichgewichtung liegt darin, daß die frühexilischen Verheißungen wegen ihrer kurzatmigen Situationsbezogenheit einer theologischen Weiterarbeit Widerstand boten, wohingegen die Unheilsprophetie - in einem gewissen zeitlichen Abstand betrachtet - sich dazu geradezu aufdrängte. Denn in der Unheilsprophetie, und vielmehr noch in der Reaktion auf die Unheilsprophetie, hatte sich mittlerweile eine heilsgeschichtliche Begrifflichkeit entwickelt, an die die spätere Heilsprophetie anknüpfen konnte. Für 31,27-34 ist dies in erster Linie die Vorstellung von Jahwebund und Bundesbruch gewesen. Der Ergänzter hat sie aus 11,4.10 entnommen.

Das stellt uns vor die Aufgabe, Jer 11,1-14 und die übrigen beigezogenen Texte ebenso wie bereits die frühexilischen Verheißungen einer eigenen Betrachtung zu unterziehen.

## 2. Zur Entstehungsgeschichte der Prosareden des Jeremiabuches

Jer 11,1-14 ist nach 7,1-8,3 der zweite der großen Prosatexte des Jeremiabuches. Beide Abschnitte sind wie die meisten der sogenannten Prosareden unübersichtlich bis zur völligen Verworrenheit. Sie stellen der Auslegung erhebliche Schwierigkeiten entgegen.

Die Textform, die wir in diesen Abschnitten vorfinden, ist nur auf eine Weise in ihrer Entstehung zu erklären: als das vielstufig gewachsene Ergebnis einer *schriftlichen Traditionsgeschichte*, die sich in immer neuen Bearbeitungen, Aktualisierungen, Deutungen, Glossierungen und Verschlimmerungen des jeweils vorhandenen Textes niedergeschlagen hat.

"We are dealing with a long, complicated, untidy accumulation of material extending over a very long period, to which many people have contributed" (W.McKane<sup>1</sup>).

Dieser literarische Traditionsbildungsprozeß, der sich auch sonst im Jeremiabuch überall beobachten läßt, hat eingesetzt, sobald die älteste Sammlung der Worte des Propheten vorlag. Die Unterschiede zwischen Masoretentext und Septuaginta zeigen, daß er noch im zweiten Jahrhundert, als das Jeremiabuch ins Griechische übersetzt wurde, nicht abgeschlossen war. Während der damit umgrenzten vier Jahrhunderte jeremianischer Literargeschichte lassen sich in Gestalt sprachlich und vor allem thematisch zusammenhängender Textebenen einige Perioden besonders ausgeprägter Ergänzungstätigkeit ausmachen, in denen zum Beispiel der Grundstock der "deuteronomistischen" Reden und der prophetietheoretischen Exkurse sowie die Ausrichtung des Jeremiabuches auf den heilsgeschichtlichen Vorrang der babylonischen Exulantschaft entstanden sind. Ausgenommen den Versuch eines Überschriftensystems und einige Umgruppierungen kann jedoch von planmäßiger Bearbeitung, gar "Redaktion" nicht die Rede sein.

"Wenn, wie es häufig geschieht, ein Ergänzer den anderen ergänzt, vielleicht auch noch die Abschreiber das Ihrige dazu thun, so können die unglaublichsten Konfusionen entstehen. ... Überhaupt erkennt man überall, dass immer ein Zusatz den anderen nach sich zog; der ganze Prozess, durch den das Jeremiabuch zu seinem jetzigen Umfang

---

<sup>1</sup> Relations between poetry and prose in the book of Jeremiah 228.



anschwoll, muss Jahrhunderte gedauert haben. ... Das Buch ist also langsam gewachsen, fast wie ein unbeaufsichtigter Wald wächst und sich ausbreitet, ist geworden, wie eine Literatur wird, nicht gemacht, wie ein Buch gemacht wird; von einer methodischen Komposition, einer einheitlichen Disposition kann keine Rede sein" (Duhm<sup>2</sup>).

Die "unglaublichsten Konfusionen" betreffen zahllose formale, stilistische, sprachliche und inhaltliche Unvereinbarkeiten auf engstem Raum. Wer den Text, wie er ist, wirklich zur Kenntnis nimmt, das ist: die nie endenden Wechselbäder von Poesie und Prosa, Prophetenrede und Botenrede, Eigenbericht und Fremdbbericht, die ständigen unvermittelten Ein- und Ausleitungen, den immer neuen Wechsel des Bezugs, das Durcheinander der Gattungen, dazu die vielen Mehrfachüberlieferungen, ist außerstande anzunehmen, daß darin die Verkündigung des Propheten Jeremia einigermaßen ursprünglich ihren Niederschlag gefunden hat oder daß der Text, ausgehend von Jeremias Verkündigung, auf mündlicher Traditionsbildung beruht oder, wie es neuerdings üblich geworden ist, daß eine oder wenige Redaktionen das Buch planmäßig gestaltet haben. Die unglaublichsten Konfusionen belegen vielmehr den durch und durch literarischen und durch und durch zusammengesetzten Charakter des Textes.

"We may find that there is no comprehensive framework of literary arrangement or theological system within which the parts of the book of Jeremiah are fitted together; that there is more of accident, arbitrariness and fortuitous twists and turns in the growth of the book than has been generally allowed; that the processes are dark and in a measure irrecoverable, and that we should not readily assume them to possess such rationality that they will yield to a systematic elucidation" (W. McKane<sup>3</sup>).

#### Exkurs: Kritik der Redaktionskritik

Die neuere Redaktionskritik hat sich der Einsicht in das allmähliche und unsystematische Wachstum des Textes verschlossen. In dem Bestreben, für die Entstehung des Jeremiabuches möglichst einfache und möglichst umfassende Lösungen zu finden, hat sie sich aufgemacht, den "unbeaufsichtigten Wald" nachträglich unter Aufsicht zu stellen<sup>4</sup>.

Die umfangreichste redaktionsgeschichtliche These dieser Art wurde von W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion des Buches Jeremia, vorgelegt. Thiel zufolge stammt das heutige Jeremiabuch, von einer Anzahl

<sup>2</sup> Das Buch Jeremia XIXf. Vgl. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 186f.

<sup>3</sup> AaO. 226.

<sup>4</sup> S. die Stellungnahmen gegen Duhm von Meyer, Jeremia und die falschen Propheten 141, und Pohlmann, Studien zum Jeremiabuch 12.

nachdeuteronomistischer Ergänzungen abgesehen, von einer durchgehenden Redaktion ("Redaktion D"), deren Tätigkeit am deutlichsten in den umfangreichen "deuteronomistischen" Reden zu greifen ist<sup>5</sup>, auf die aber ebenso die Disposition und gelegentliche Bearbeitung des vorgegebenen authentischen Materials der poetischen Prophetenworte und der Erzählungen zurückgeht. Ebenso wie die Redaktion des deuteronomistischen Geschichtswerks vom Deuteronomium und seiner Theologie nachhaltig beeinflußt, sei sie um das Jahr 550 in Juda zu datieren.

Die Frontstellung dieser Hypothese ist gegen die quellengeschichtliche Deutung der Prosareden gerichtet, wie sie von S.Mowinckel, Zur Komposition des Buches Jeremia, inauguriert und von Rudolph der Auslegung zugrunde gelegt worden ist. In der Tat gibt die Zuweisung der Prosareden zu einer eigenen Quelle ("C") zwar eine mögliche Deutung ihrer besonderen Sprachgestalt, doch kann sie weder das Zusammenwachsen des heutigen Textes erklären noch den Umstand, daß Zusätze nach Art der Prosareden über das ganze Buch verstreut sind. Thiels Verfahren, die postulierte Quelle "C" durch eine Redaktion "D" zu ersetzen, ist indessen schwerlich geeigneter, da diese Redaktion an Umfang und Einheitlichkeit alles bisher Dagewesene weit übertrifft. Es dürfte ziemlich gleichgültig sein, ob das Vorzeichen auf Urkundenhypothese oder Ergänzungshypothese lautet, wenn das exegetische Ergebnis nahezu dasselbe ist.

Aufgrund der Vorentscheidung über die Eigenart der Redaktion D fällt für Thiel der Nachweis der redaktionellen Herkunft eines Textes im wesentlichen mit dem Nachweis seiner deuteronomistischen Herkunft zusammen. Bevorzugtes Beweismittel ist der Sprachgebrauch. Nun ist seit langem anerkannt, daß die betreffenden Texte eine Fülle sprachlicher Übereinstimmungen mit dem Deuteronomium aufweisen, namentlich mit seinem späten Rahmen. Doch kommt es einer *Petitio principii* gleich, die Abhängigkeit im Regelfall auf Seiten des Jeremiabuches anzunehmen und das Gesetz für älter zu halten als die Propheten. Die ausgedehnte Entstehungsgeschichte des Deuteronomiums einerseits und die Eigenprägung der jeremianischen Tradition anderseits rücken auch den umgekehrten Einfluß von vornherein in den Bereich des Möglichen<sup>6</sup>. Damit aber ist dem vereinfachten Beweisverfahren, das Übereinstimmung mit dem Deuteronomium für deuteronomistisch und deuteronomistische Texte für redaktionell erklärt, die sichere Grundlage entzogen, auch wenn es im Einzelfall das Richtige trifft. Etwa gleichzeitig mit Thiel hat

<sup>5</sup> Eine Übersicht bei Smend, Die Entstehung des Alten Testaments 158f.

<sup>6</sup> Die bekannte These Colensos: "The true explanation of the matter is simply this, that Jeremiah himself wrote ... the book of Deuteronomy" (Lectures on the Pentateuch 148), ist, wenn man sie auf das gegenseitige Verhältnis von deuteronomischer und jeremianischer Tradition bezieht, nicht so abwegig, wie sie auf den ersten Blick erscheint. "Almost every line of Deuteronomy breathes the true prophetic spirit" (aaO. 157) - das ist übertrieben, aber es gilt, von vielen anderen Abschnitten abgesehen, sicher für das Verhältnis der Fluchreihe Dtn 28 zur Gerichtsprophetie. Hier ist das Deuteronomium der nehmende Teil gewesen. Gerade Dtn 28 aber spielt in Thiels Beweisführung eine bevorzugte Rolle.

H. Weippert, Die Prosareden des Jeremiabuches, den Versuch unternommen, noch ausschließlicher mit dem Beweismittel des Sprachgebrauchs das genaue Gegenteil, nämlich die weitgehende Eigenständigkeit der jeremianischen Tradition zu erweisen. Sofern Weippert darin nicht geradezu einen Beweis für die prophetische Authentizität der Prosareden erblickt, ist auch dieser Nachweis im Einzelfall gelungen. Aufs Ganze gesehen bedeutet dies, daß Thiel und Weippert von entgegengesetzten Standpunkten ausgehend mit vereinten Kräften den Sprachbeweis als Mittel zur literarhistorischen Einordnung ad absurdum geführt haben<sup>7</sup>.

Die Besonderheit der jeremianischen Prosareden wie auch der übrigen, üblicherweise "deuteronomistisch" genannten Literatur ist die Fülle von Stereotypen und vorgegebenen sprachlichen Mustern. Sie verleiht diesen Texten, wiewohl sie in den Einzelheiten äußerst differenziert sein können, im Großen ein einheitliches Gepräge. Wer indessen aus diesem deuteronomistischen Kolorit auf einheitliche Verfasserschaft schließt, muß dem Redaktor unterstellen, daß er seine Texte aus immer denselben sprachlichen Versatzstücken komponiert hat und, nimmt man den Wortlaut genau, in sehr vielen Fällen nicht gewußt hat, was er schrieb. Diese angebliche "Phraseologie" als Predigtsprache zu deuten<sup>8</sup>, tut der Predigt Unrecht: Gerade mündliche Überlieferung ist auf inhaltliche und formale Stringenz angewiesen; überdies liegt zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung der entscheidende Schritt der Verschriftung. Vollends die umfangreichen Mehrfachüberlieferungen, die das Jeremiabuch in großer Zahl enthält, sind mit einheitlicher Verfasserschaft nicht zu erklären<sup>9</sup>. Ein und derselbe Verfasser wird sich immer eine gewisse Freiheit der Ausdrucksweise bewahren; nur wer abschreibt, produziert mechanische Kongruenzen. Wer darum neben der Sprache auch auf Formen und Kompositionsverhältnisse sowie auf die inhaltlichen Nuancen sieht, wird entdecken, daß in den jeremianischen Prosareden nicht eine Hand (oder eine Schule) in einigen Jahren, sondern hundert Hände in hundert Jahren geschrieben haben müssen. Die Multiplikation sprachlicher Muster beruht zum großen Teil auf dem

---

<sup>7</sup> Vgl. die Warnungen von Jepsen, Ahabs Buße 153: "Es kann sich bei der Beobachtung des Sprachgebrauchs in keinem Fall um einen Sprachbeweis in dem Sinne handeln, daß aus dem Gebrauch eines bestimmten Wortes auf eine bestimmte Schicht oder auf eine bestimmte Redaktion geschlossen wird. Der Sprachgebrauch ist oft so vieldeutig, daß alle Schlüsse, die allein darauf aufbauen, unsicher werden. Es ist weder einsichtig zu machen, daß bestimmte Worte und Redensarten nur von einem Schriftsteller benutzt werden können, noch, daß sie nur in einer bestimmten Periode auftauchen können."

<sup>8</sup> Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45, 98.

<sup>9</sup> Eine nützliche Zusammenstellung solcher Mehrfachüberlieferungen gibt Hubmann, Untersuchungen zu den Konfessionen 333-395. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, 286, deutet sie als "Wiederholung größerer selbstformulierter Zusammenhänge an späteren Stellen". Dagegen ist mit Kaiser, Einleitung in das Alte Testament 221, zu fragen, "ob die Wiederholungen in der Tat auf Selbstzitat oder auf mehrfache deuteronomistische Bearbeitungen zurückweisen."

Zitat bestimmter und bestimmbarer Texte und ist insofern alles andere als geistloses Wiederholen<sup>10</sup>. Die "Phraseologie" erklärt sich mit der immer neuen Fortschreibung und Aktualisierung des bestehenden Textes. Der angeblichen Redaktion D fehlt der literarische Zusammenhalt<sup>11</sup>. An ihrer Stelle beobachten wir in den vielschichtigen Texten eine über lange Zeit fortwirkende Bearbeitungstendenz, die die Bewältigung der Katastrophe Judas mit Hilfe der Vorstellungen von Bund und Erstem Gebot zum Ziel hat.

Ebenso wie über die deuteronomistische Redaktion ist über die "golaorientierte Redaktion" nach K.-F. Pohlmann, Studien zum Jeremiabuch, zu urteilen. Auch sie ist keine literarische Einheit, sondern besteht aus einer ganzen Anzahl literarischer Schichten, die durch ihre gemeinsame Zielsetzung zusammengehalten werden, nicht aber durch gemeinsame Verfasserschaft. Für die literarische Beschaffenheit nur ein Beispiel. Jer 21,1-10 wird von Pohlmann als "aus einem Guß konzipierte Einheit" gedeutet, als die einheitliche Komposition des golaorientierten Redaktors<sup>12</sup>. Daß diese Deutung dem Textbefund widerspricht, hat Pohlmann selbst gesehen: "Während man V. 6 noch als eine an Zedekia gerichtete Selbstaussage Jahwes verstehen kann ..., ist plötzlich in V. 7 von Zedekia und 'seinen Knechten' in der dritten Person die Rede. V. 7 Ende tritt außerdem ein Subjektswechsel ein"<sup>13</sup>. Das bedeutet: Zwischen V. 6 und V. 7 liegt eine literarische Zäsur. Beide Verse gehören verschiedenen Schichten an<sup>14</sup>. "Die Fortsetzung von Jer 21,1-7 mit 21,8-10 ist .. insofern auffällig, als sich hier (21,8ff) Jahwe direkt an den Propheten wendet und ihn mit einem Jahwewort 'an dieses Volk' beauftragt, während doch Jer 21,3-7 der Prophet selbst spricht"<sup>15</sup>. Auch hier besteht eine Schichtgrenze<sup>16</sup>. Hinzu kommt, daß auch V. 10 durch eine eigene Einleitung angeschlossen, das heißt nachträglich angeschlossen ist. Pohlmann sieht es und sieht es nicht, weil die redaktionsgeschichtliche Hypothese es nicht erlaubt. Die "aus einem Guß konzipierte Einheit" 21,1-10 ist, von weiteren Zusätzen abgesehen, durch die langfristig gewachsene Einheit 21,1-6.7.8-9.10 zu ersetzen.

<sup>10</sup> Die These von Holladay, Prototype and Copies, trifft insoweit das Richtige. Allerdings ist sie nicht auf das "Poetry-Prose-Problem" zu beschränken, sondern gilt umfassend: Jede "Copy" konnte ihrerseits zum "Prototype" werden.

<sup>11</sup> S. auch die Kritik von McKane, Relations between poetry and prose in the book of Jeremiah.

<sup>12</sup> AaO. 40. Ebenso urteilt Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, 230-237, nur daß er den Abschnitt für die deuteronomistische Redaktion reklamiert: "von D gestalteter und in der Hauptsache auch formulierter Zusammenhang" (S.237) unter Verwendung des Berichts 37,3-10 und zweier Prophetenworte in V. 4\* und V.9\*. Zuvor Rudolph, Jeremia 134-136: Quelle C. Dagegen jetzt McKane, The Construction of Jeremiah Chapter XXI.

<sup>13</sup> AaO. 35.

<sup>14</sup> Ebenso McKane, aaO. 67.

<sup>15</sup> Pohlmann, aaO. 37f.

<sup>16</sup> Ebenso McKane, aaO. 66.

Das Beispiel ist kein Einzelfall. Jeder andere der "redaktionellen" Texte könnte an seiner Stelle stehen.

Die redaktionsgeschichtliche Deutung der Entstehung der Prophetenbücher beruht auf einem gattungsgeschichtlichen Mißverständnis: Die prophetische Literatur des Alten Testaments, wie sie uns vorliegt, ist nicht Autorenliteratur, sondern Überlieferungsliteratur. Unter dieser Voraussetzung genügt es nicht, den prophetischen Autor durch "die Quelle" oder "die Redaktion" zu ersetzen - und seien es auch zehn Quellen oder zehn Redaktionen. Jeder einzelne Abschnitt der Prophetenbücher zerfällt bei kritischem Zugriff in zahlreiche literarische Schichten, und es ist vergebliche Mühe, jede dieser Schichten einer Redaktion zuzuordnen, die die systematische Bearbeitung eines ganzen Buches umfaßt. Es muß deutlich sein: Sobald eine Erstredaktion ihr Werk getan hat oder eine Sammlung von Prophetenworten vorliegt, ist die Matrizie für beliebige literarische Zusätze vorhanden. Von der literarisch-technischen Seite her besteht zu durchgreifenden Bearbeitungen keine Notwendigkeit. Wenn sie im Verlauf der Literargeschichte auch nicht ausgeschlossen sind, so dürfte doch das kanonische Ansehen der überkommenen Texte einschneidenden Revisionen weitgehend entgegengestanden haben. Stattdessen hat die Ausrichtung der Überlieferung auf neue Kerygmata sich in vielen Einzelschritten vollzogen, wobei die Ergänzungen jeweils der Überzeugung waren, sich in Kontinuität mit der Tradition zu befinden. Wir haben in dieser Weise nicht Redaktionen, sondern verschiedene Bearbeitungstendenzen zu unterscheiden. Im Ganzen ist für die prophetische Tradition ein fließendes Wachstum anzunehmen, wie etwa *S. Mowinckel*, *Prophecy and Tradition*, es beschrieben hat, nur mit dem Unterschied, daß diese Traditionsgeschichte sich nicht in mündlicher Überlieferung, sondern auf der schriftlichen Ebene des kanonischen Textes, also als Literargeschichte vollzogen hat, so daß wir für die Analyse nicht auf Mußmaßungen angewiesen sind, sondern das exakte Instrument der Literarkritik zur Verfügung haben<sup>17</sup>. Pointiert kann man sagen: Die prophetische Literatur, ja mit Einschränkung das ganze Alte Testament, ist in erster Linie weder Autoren- noch Redaktorenliteratur, sondern Auslegungsliteratur, ein großer, in Jahrhunderten gewachsener, schriftlicher Midrasch: "Sacra scriptura sui ipsius interpres".

---

<sup>17</sup> *Mowinckel* nimmt an, daß die Veränderung und Vermehrung der Prophetenworte sich im Verlauf der mündlichen Überlieferung zugetragen habe: "Oral transmission ... is subjected to many alterations in many details" (aaO. 29). Diese Annahme ist falsch. Mündliche Überlieferung ist entweder an feste Formen gebunden, oder sie wird "zersagt" und geht verloren. Eine formale Verwilderung, wie wir sie im Jeremiabuch vorfinden, konnte nur auf dem Papier entstehen und überdauern. "Die Art der ... Texterweiterungen, -beschädigungen und -korrekturen scheint dafür zu sprechen, daß der überwiegende Teil der Überlieferung nicht in mündlicher Tradition, sondern am bereits geschriebenen Wort vor sich ging" (*Willi-Plein*, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments* 2 Anm. 7).

### 3. Die literargeschichtlichen Voraussetzungen der literarkritischen Analyse

Die "unglaublichsten Konfusionen", wie *Duhm* sie beobachtet hat, sind in demselben Maße, wie sie ein einfaches, flächiges Verständnis verstellen, handfeste Anhaltspunkte, mit deren Hilfe die literarische Tiefendimension des gewachsenen Textes sich freilegen läßt. So sehr die Häßlichkeit auf den ersten Blick als Unglück erscheint, erweist sie sich für die Literarkritik als Glücksfall; denn an den Verwerfungslinien läßt eine exakte Analyse sich festmachen. Abschnitt für Abschnitt läßt der Text seine literargeschichtliche Stufung erkennen. Die Literargeschichte wiederum erschließt die Theologiegeschichte, deren schriftlicher Niederschlag sie ist. So entsteht aus den zahllosen Schichten und Nuancen dennoch am Ende wie aus den Steinchen eines Mosaiks ein Gesamtbild, und zwar ein vielschichtiges und buntes, das der wirklichen Geschichte desto näher stehen wird, je weiter es von einem systematischen Vorentwurf entfernt ist.

Für die Analyse des Textes ist unerläßlich, nicht allein die Tatsache des vielschichtigen literarischen Wachstumsprozesses zur Kenntnis zu nehmen, sondern sich auch der ihm innewohnenden Dialektik bewußt zu sein. Sie ist die Grundvoraussetzung, die sichere Aussagen ermöglicht:

"Bei der Textüberlieferung werden sich ... stets zwei verschiedene Interessen begegnen. ... Das eine ist ein Gegenwartsinteresse, nämlich das Anliegen, auf die jeweilig brennenden Glaubensfragen eine Antwort in der heiligen Schrift zu finden und die jeweilig wichtigen Glaubensinhalte durch die Bezugnahme auf sie zu legitimieren und zu bestätigen; das andere ist das für alle auf eine heilige Schrift sich gründenden Glaubensgemeinschaften zentrale Anliegen, den richtigen, und d.h. den ursprünglichen, Inhalt und Sinn der Schrift festzuhalten und ihn immer erneut in seiner Ursprünglichkeit zu verstehen und so den Glaubensinhalt der Gegenwart durch die in der Schrift festgelegte Glaubensgrundlage entscheidend bestimmt sein zu lassen. Das erstere Interesse führt dazu, Begriffe vergangener Zeiten im Lichte der Gegenwart neu und u.U. auch verändert zu verstehen und gegebenenfalls auch den Wortlaut des überlieferten Textes für die Gegenwart neu zu formulieren; das letztere bringt mit sich die Sorge um ein treues Bewahren und Verstehen des überkommenen Wortlauts" (*M.Noth*<sup>18</sup>).

Auf die Literargeschichte angewandt: Das Aktualisierungsinteresse, das den literargeschichtlichen Prozeß Schritt für Schritt veranlaßt hat, war immer schon und auf jeder Fortschreibungsstufe neu auf einen als autoritativ angesehenen und somit feststehenden Text gerichtet. Einen über-

---

<sup>18</sup> Die Welt des Alten Testaments 267.

kommenen Text zu aktualisieren, ist sinnvoll nur, wenn dieser Text als kanonisch gilt. Gilt er aber als kanonisch, so ist er unantastbar.

"Die Kanonizität schließt notwendig die Unveränderlichkeit des Textes in sich" (R.Smend<sup>19</sup>).

Daraus folgt: Der Vorgang der Aktualisierung durfte, von einigen begründeten Ausnahmen abgesehen, niemals zu unmittelbarer Änderung oder gar Streichung des jeweilig älteren Textes führen, sondern hat sich allein in immer neuen Zufügungen niedergeschlagen.

"Das Alte gehört zur Aussage des Neuen. Es wird durch die spätere Stufe nicht überholt, vielmehr entsteht auf diese Weise erst ein mehr oder weniger kontinuierlicher Kanonisierungsprozeß" (H.Gese<sup>20</sup>).

Das aber bedeutet, daß die gesamte Literargeschichte, so vielschichtig und verworren immer sie verlaufen sein mag, im heutigen Textbestand erhalten geblieben ist. Unsere Analyse kann ausgehen von der Möglichkeit einer lückenlosen Stratigraphie, und das Bemühen muß nur sein, die einzelnen Fortschreibungsstufen richtig zu unterscheiden und in die richtige historische Folge zu bringen. Aus demselben Grunde haben die zahllosen Konfusionen überlebt, die sich in vielen Fällen im Handumdrehen hätten ausgleichen lassen, wie an der griechischen Übersetzung abzulesen ist. Es versteht sich übrigens, daß dieser Grundsatz nicht auf das Jeremia-buch beschränkt ist, sondern für die alttestamentliche Überlieferung insgesamt gilt.

#### *Exkurs: Zum Jeremiatext der Septuaginta*

Wir sind an dieser Stelle zu einer nicht unbedeutenden Einschränkung gezwungen. Sie betrifft das Jeremia-buch der Septuaginta. Es ist bekanntlich um ein Siebtel kürzer als das masoretische Jeremia-buch. Der Grundsatz, daß der kanonische Text ohne jede Auslassung überliefert werden muß, galt hier nicht in derselben Strenge, die wir an der masoretischen Textform beobachten.

Der geringere Umfang des griechischen Jeremia-buches beruht zu einem Teil darauf, daß der Fortschreibungsprozeß mit dem Zeitpunkt der Übersetzung nicht plötzlich abbrach.

"Since the written transmission of the biblical books started before the process of literary growth was finished, it is not surprising that some textual sources contain data which derive from the period of the formulation of the books, that is, before their final formulation" (E.Tov<sup>21</sup>).

---

<sup>19</sup> Die Entstehung des Alten Testaments 20.

<sup>20</sup> Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie 20.

Der Masoretentext enthält zahlreiche Ergänzungen, die nicht mehr in die Septuaginta aufgenommen worden sind, da sie erst dem zweiten Jahrhundert oder noch jüngerer Zeit entstammen. Das umfangreichste Beispiel ist 33,14-26. Das sicherste Beispiel ist 10,6-8.10, da diese Verse auch in dem Fragment 4QJer<sup>b</sup> fehlen<sup>22</sup>.

Bei solchen nach-griechischen Ergänzungen des Masoretentextes wird der Grundsatz der lückenlosen Überlieferung nicht berührt, da der längere Text auch der jüngere ist. Man kann sich den geschichtlichen Vorgang näherhin so erklären, daß die Septuaginta-Vorlage eine ägyptische Textform darstellt, die sich als "Diasporatext" zu einem Zeitpunkt von dem Jerusalemer Text, aus dem der Masoretentext hervorgegangen ist, getrennt hat. Während in Jerusalem der seit Jahrhunderten in Gang befindliche Schulbetrieb weiterlief und das Buch nach wie vor jene innerbiblische Auslegung erfuhr, die nach und nach den größten Teil des Textes hervorgebracht hat - man überzeugt sich leicht, daß die M-Überschüsse vielfach typische "C-" bzw. "D-Texte" sind -, mußte dieser Prozeß in der Diaspora stagnieren, da man sich dort zu weiteren Fortschreibungen nicht autorisiert sah. Infolgedessen gibt die Septuaginta bzw. ihre Vorlage eine ältere Textform wieder. Deren Existenz ist inzwischen durch die drei hebräischen Fragmente 4QJer<sup>b</sup> (Jer 9,22-10,18; 43,3-9; 50,4-6<sup>23</sup>), die in sieben Fällen mit der Septuaginta gegen den jedesmal sekundären M-Überschuß zusammengehen, endgültig gesichert.

Dieser Befund ist nun allerdings nicht dahingehend zu deuten, daß die Septuaginta-Unterschüsse im Regelfall auf sekundäre Erweiterungen des Masoretentextes zurückzuführen wären, wie dies von J.G.Janzen<sup>24</sup>, E. Tov<sup>25</sup> und P.-M.Bogaert<sup>26</sup> neuerdings vertreten wird. Gar die Vorstellung, daß die Septuaginta auf eine von 4QJer<sup>b</sup> bezeugte "edition I" oder "rédaction A" zurückgehe, während der Masoretentext eine spätere "edition II" oder "rédaction B" darstelle, in der die "edition I"/"rédaction A" einer Bearbeitung unterzogen worden sei, ist eine Vereinfachung, die den vielschichtigen Überlieferungsverhältnissen nicht gerecht wird. Das notwendige Eingeständnis: "Editor II was not consistent" (Tov<sup>27</sup>), zeigt, daß einer solchen Hypothese die Voraussetzungen fehlen. Die Ausläufer der jahrhundertelangen Fortschreibungsgeschichte sind nicht als Editionen oder Redaktionen zu verstehen. Die Übergänge zwischen Literargeschichte und Textgeschichte sind flie-

<sup>21</sup> Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah 149.

<sup>22</sup> Eine Zusammenstellung weiterer, wenn auch nicht durchweg zutreffender Beispiele bei Tov, aaO.; ders., L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire; ders., Exegetical notes on the Hebrew Vorlage of the LXX.

<sup>23</sup> Vorläufig veröffentlicht von Janzen, Studies in the Text of Jeremiah 181-184.

<sup>24</sup> AaO.

<sup>25</sup> AaO.

<sup>26</sup> De Baruch à Jérémie; Les mécanismes rédactionnels en Jêr 10,1-16.

<sup>27</sup> Some Aspects of the Textual and Literary History 151.



ßend, so daß Tov mit Recht von der "incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire" sprechen kann<sup>28</sup>.

Aber es gibt auch das Umgekehrte, l'incidence de la critique littéraire sur la critique textuelle. Die literarkritische Detailanalyse und namentlich der Vergleich der Mehrfachüberlieferungen, die das Jeremiabuch in nicht geringer Zahl enthält, haben nämlich zum Ergebnis, daß viele Septuaginta-Unterschüsse in der gemeinsamen Vorform von Septuaginta und Masoretentext vorhanden gewesen sind. Sie werden von ihrem Kontext vorausgesetzt oder an anderer, in der Septuaginta vorhandener Stelle aufgegriffen und zitiert. Der Schluß ist unausweichlich, daß der kürzere Septuagintatext in beträchtlichem Maße auch auf Glättung und Kürzung des älteren Textes beruht, wie man in der bisherigen Exegese stets angenommen hat. Die 4QJer<sup>b</sup>-Textform aber dürfte, abgesehen von ihren Sonder-Lesarten, nicht die Septuaginta-Textform, sondern die Vorform vertreten<sup>29</sup>, zu der der Masoretentext sich tendenziell fort-schreibend, die Septuaginta aber tendenziell glättend und kürzend verhalten haben<sup>30</sup>. "Il faudrait se garder de simplifier le problème" "" (Tov<sup>31</sup>) - in der Tat!

Aufs Ganze gesehen steht der gelegentlich scheinbar sinnlos überfüllte, komplizierte Masoretentext dem gewachsenen Urtext weit näher als der kürzere und glattere griechische Text. Das erweist sich vor allem daran, daß der hebräische Text an vielen Stellen ein fügsamer Gegenstand der literarkritischen Analyse ist, an denen anhand der Septuaginta die Unterscheidung der Wachstumsstufen unmöglich wäre, weil in dieser Textform die literarischen Verwerfungslinien rezensiionell verkleistert worden sind. Ein deutlicher Beleg dafür ist die Gottesspruchformel יהוה דאם. Von 175 Vorkommen im Jeremiabuch hat die Septuaginta (Göttinger Text ed. J. Ziegler) 74 Belege weniger. Von ihnen entfallen nur 22 Belege im Zusammenhang des um ein Siebtel kürzeren griechischen Gesamttextes. An 52 Stellen fehlt die Formel unmittelbar. Im Verhältnis zu dem entsprechenden hebräischen Text fehlt im griechischen Jeremiabuch jedes dritte יהוה דאם. Es ist undenkbar, daß all diese Ein- und Ausleitungen im hebräischen Text nachgetragen sind. Die Zäsuren, die sich meist innerhalb scheinbar einheitlicher Textzusammenhänge finden, wurden also im griechischen Text getilgt<sup>32</sup>. Schlagen-

<sup>28</sup> S. den gleichnamigen Aufsatz.

<sup>29</sup> 4QJer<sup>b</sup> ist selbstverständlich mit dieser Vorform nicht einfach identisch, da auch dieser Text seine eigene Geschichte gehabt hat. Die Fragmente sind keine Fossilien!

<sup>30</sup> Man kann Janzen, aaO., den Vorwurf nicht ersparen, daß seine Deutung der 4QJer<sup>b</sup>-Fragmente vereinfachend und tendenziös ist. Sie überbewertet die Gemeinsamkeiten zwischen 4QJer<sup>b</sup> und Septuaginta und überspielt die vorhandenen Differenzen. Wie wenig sich für die Auffassung der Textgeschichte mit den Fragmenten geändert hat, lehrt der Blick in die älteren Kommentare: Um zu wissen, daß 10,6-8.10, der größte gemeinsame Unterschuß von Septuaginta und 4QJer<sup>b</sup>, zumindest teilweise in der Septuaginta-Vorlage fehlten, hat es unter kritischen Exegeten nicht erst der Qumran-Funde bedurft.

<sup>31</sup> L'incidence de la critique textuelle 191.

der Beweis ist das Vorhandensein eines in der Septuaginta fehlenden  $\eta\eta\eta$   $\text{נאם ייה}$  in dem Fragment 4QJer<sup>b</sup> zu 50,4<sup>33</sup>.

Für die Textkritik des Jeremiabuches gilt nach wie vor den Qumran-funden:

"Die Frage, ob G gekürzt oder ob der hebräische Text nach der Fertigstellung von G Erweiterungen erfahren hat, läßt sich nicht einheitlich beantworten. Daß G nach Kürzung strebt, ist unverkennbar ...; auf der anderen Seite jedoch fehlen in G Stücke oder Verse oder Versteile, die aus inneren Gründen als Zusätze in M betrachtet werden müssen" (Rudolph<sup>34</sup>).

Wir müssen in jedem einzelnen Fall prüfen, ob der kürzere Text der Septuaginta auf Ergänzung des Masoretentextes oder auf Kürzung der Septuaginta beruht. Dazu ist aus den neueren Untersuchungen zu lernen, daß die Möglichkeit späterer Ergänzungen des Masoretentextes erheblich größer ist, als man bisher annahm.

Mit diesem Ergebnis stehen wir vor der Schwierigkeit, daß die Septuaginta in zahlreichen Fällen gegen den Grundsatz der lückenlosen Überlieferung des kanonischen Textes verstoßen hat. Wie ist dieser Sachverhalt zu erklären? Man wird voraussetzen können, daß der Verstoß den Übersetzern als solcher nicht bewußt gewesen ist. Sie sahen sich, nicht anders als die Träger der hebräischen Textüberlieferung, an die kanonische Vorlage gebunden. Aber ihr Umgang mit dieser Vorlage war, wenn auch nicht frei, so doch vergleichsweise freier. Diese größere Freiheit dürfte am wahrscheinlichsten als Begleiterscheinung des Übersetzungsvorgangs zu deuten sein, der eine Distanzierung vom Wortlaut des Urtextes ohnehin erzwang. Zwar setzt die Verknüpfung von Übersetzung und Bearbeitung einen nicht unkomplizierten Vorgang voraus; aber die Alternative, daß der von den Übersetzern benutzte hebräische Diasporatext aus einer weitreichenden Bearbeitung hervorgegangen ist, ist weit weniger wahrscheinlich. Sieht man auf die Einzelheiten, so zeichnet sich ab, daß es den Übersetzern nicht um die Verletzung, sondern um die Verbesserung der Vorlage zu tun war. Ihre Eingriffe sind auf die Beseitigung von Spannungen und Zäsuren beschränkt, die das literarische Wachstum hinterlassen hat, sowie im weitesten Sinne auf die Verminderung der Redundanz. Dazu zählt der altbekannte Vorgang der Dublettenvermeidung selbst über große Zusammenhänge hinweg. Daß zu solchen Eingriffen aller Anlaß besteht, dürfte jedem Leser zumal der Prosareden und der Erzählungen einsichtig sein. Daß die Übersetzer nicht konsequent verfahren sind, versteht sich von selbst. Ein sicheres Urteil über den Bearbeitungsvorgang wird sich erst fällen lassen, wenn für das ganze Jeremiabuch die sekundären Septuaginta-Unterschüsse von den sekundären M-Überschüssen getrennt worden sind, so daß sie in sich verglichen werden können.

<sup>32</sup> Die Tendenz zur Glättung des Textes setzt sich in der modernen Exegese fort, s.u. S.162f. Anm.49.

<sup>33</sup> Bei Janzen, aaO. 184.

<sup>34</sup> Jeremia XXIII.

## 4. Der Aufbau von Jer 11,1-14

Nach diesen Vorbemerkungen können wir uns der Analyse von 11,1-14 zuwenden. Die "unglaublichsten Konfusionen" sind gerade in diesem Abschnitt besonders groß, wie jeder, der sich an ihm versucht hat, bestätigen kann. In den ersten beiden Versen scheinen sie unlösbar. Deutlich ist jedoch vom Folgenden her, daß hier die Einleitung zu einem Eigenbericht gestanden haben muß, ähnlich wie wir sie in V. 6 und V. 9 lesen. Sie dürfte wie in 18,1 und möglicherweise in 35,1 von der nachträglichen, in das Überschriftensystem eingebundenen Überschrift verdrängt worden sein<sup>35</sup>, die das durch sie eingeleitete Wort "als etwas vorwiegend Statisches, Vorhandenes" versteht. "Der dadurch überschriebene Text wird als eine vorliegende Größe charakterisiert" (W. Thiel<sup>36</sup>). Deutlich ist ferner, daß Höraufruf, Redebefehl und Botenformel V. 2-3a fehl am Platz sind<sup>37</sup>; denn der Eventualfluch V. 3b, der zunächst nur zwischen Jahwe und dem Propheten ausgesprochen wird, muß durch das "Amen" des Propheten bekräftigt sein, bevor er auf ausdrücklichen Befehl in die Städte und Gassen getragen werden kann. Erst in V. 6 haben Redebefehl und Höraufruf darum ihren ursprünglichen Ort. Man sieht bei derselben Gelegenheit, daß

---

<sup>35</sup> So Wildberger, Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia 24-26. Wildberger vermutet, daß die verdrängte Einleitung die Wortereignisformel gewesen ist. Das ist wegen V. 6 und V. 9 nicht wahrscheinlich. Zu dem Vergleichstext 18,1 hat Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, 211, erkannt: "Die Überschrift dürfte eine ursprüngliche Einleitungsformel ersetzt haben, die man sich nach der Analogie von 13,1; 19,1 (LXX) vorstellen mag. Die Stellung der D-Überschrift ist an dieser Stelle besonders einsichtig und die vermutete Ersetzung einer älteren Einleitung daher gut denkbar." Diese System-Überschriften finden sich in 7,1; 11,1; 18,1; 21,1; 25,1; 30,1; 32,1; 34,1.8; 35,1; 40,1; 44,1. Sie bezeugen den Versuch einer redaktionellen Gliederung des Buches. Ob sie alle gleichursprünglich sind, ist mir zweifelhaft.

Der Zufall will es, daß unsere Analyse sogleich mit einer der sehr seltenen Ausnahmen von der soeben dargestellten literargeschichtlichen Regel beginnt, daß die Fortschreibung sich nur als Addition vollzogen hat und sämtliche älteren Stufen neben den jüngeren erhalten geblieben sind. Allerdings ist die Ersetzung einer Überschrift durch eine sinnentsprechende andere im Rahmen einer redaktionellen Systematisierung kein Eingriff in die inhaltliche Substanz. Doch nehmen wir das Beispiel als Warnung vor einem schematischen Vorgehen.

<sup>36</sup> AaO. 106f. Vgl. Wildberger, aaO. 21: "Das Gewicht liegt auf dem Ergebnis des Vorgangs, dem vorliegenden Wort".

<sup>37</sup> Dies hat namentlich Rudolph, Jeremia 76, in aller Klarheit gesehen. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament 16 Anm.2, widerspricht zu Unrecht. Sein Gegenargument mag aber den Beweggrund treffen, der zur Einfügung von V. 2-3a geführt hat: "Thema-Angabe des Stücks".

auch das "und tut sie" (וַעֲשִׂיתֶם אוֹתָם) aus V. 6 nach V. 4 geraten ist, wo es jetzt empfindlich stört.

Mit der knappen Paränese in V. 6: "Hört die Worte dieses Bundes und tut sie!", die die Drohung des Fluchs in den Appell verwandelt, war einmal das Punktum des Kapitels erreicht. Was folgt, sind jüngere Nachträge. Zunächst lesen wir eine allgemeine Geschichtsbetrachtung, die auf Jahwes unermüdliches Mahnen, Israels Ungehorsam und auf das vollzogene Gericht zurückblickt (V. 7-8). Sie ist auch mit Rücksicht auf den Folgetext am allerwenigsten zu erwarten, und die Septuaginta-Übersetzer haben gutes Formgespür bewiesen, als sie sie bis auf die letzten beiden Worte übergingen<sup>38</sup>. Das Material der Betrachtung stammt aus V. 3-4. 11 sowie aus 7,24-26. Älter als dieser Einschub ist die Feststellung des Ungehorsams mit folgender Gerichtsankündigung in V. 9-11. Sie steht wie V. 3-6 im Rahmen eines Eigenberichts, ist aber durch die erneute Einleitung V. 9a, die ursprünglich an V. 6 angeschlossen hat, als Nachtrag abgesetzt. Die Anklage zerfällt in zwei Teile: V. 9b-10a betreffen den Aufruhr Judas und Jerusalems, die der Sünde der Väter anheimgefallen sind, den Gehorsam verweigern und das Erste Gebot übertreten; V. 10b dagegen stellt fest, daß das Haus Israel und das Haus Juda den Bund Jahwes gebrochen haben. Beides steht unverbunden nebeneinander, V. 10b (הַפְּרוֹ) ist ein ebensolcher Einsatz wie V. 9b (נִמְצָא). Da beide Teile unterschiedlich bezogen sind, auf Juda und Jerusalem der erste, auf die Häuser Israel und Juda der zweite, ist offenbar, daß wiederum eine literarische Schichtung vorliegt. Eine der beiden Anklagen erläutert die andere. Damit ist der Befund gedeutet. Denn V. 10b kann bei wechselndem Bezug und fehlendem Anschluß nicht gut ein Nachtrag sein, wohl aber V. 9b-10a ein sekundärer Vorspann. Und nur dieser erste Teil ist Erläuterung: Der Bundesbruch wird als die Sünde der Väter, als Übertretung des Ersten Gebots bestimmt. Umgekehrt wäre V. 10b eine begriffliche Zusammenfassung: Die Übertretung des Ersten Gebots ist Bundesbruch. Doch das müßte nicht eigens betont werden. Vielmehr bringt umgekehrt V. 9b den Bundesbruch von V. 10b auf den Begriff: Er ist Aufstand gegen Gott (קִשְׁר, vgl. 2 Kön 17,4). Das Material für V. 9b-10a stammt bei näherer Hinsicht aus 35,13.15, die

<sup>38</sup> Die beiden Verse sind die jüngsten des Abschnitts 11,1-14. Gleichwohl sind sie keine Ergänzung allein innerhalb der masoretischen Textform, die die Septuaginta in ihrer Vorlage nicht gelesen hätte (anders *Duhm* und *Tov*, *L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire* 196). Denn der letzte Satz καὶ οὐκ ἔπαυσαν = וְלֹא עָשָׂו als die Summe der Aussage ist stehengeblieben: Die Auslassung sollte den Text straffen und die Doppelungen (// 7,24-26) vermeiden, ohne die Logik des Kapitels zu zerstören.

Ausrichtung auf Juda und Jerusalem und das Thema des Ersten Gebots hat der Zusatz mit den Anhängen V. 12.13 gemeinsam.

Wir stellen damit in Jer 11,1-14 folgende Schichtung fest: V. 1-3a nachträgliche Überschrift, an Stelle vermutlich von ursprünglichem וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי || V. 3b-6 (ohne den späten Einschub וַיִּשְׁלַח אֹתָם) Grundschrift || V. 9a.10b-11 erste Ergänzung || V. 9b-10a, möglicherweise zusammen mit V.12 zweite Ergänzung (+ 35,13.15) || V. 14 (+ 7,16).13 Nachträge zu V. 12 || V. 7-8 (+ 7,24-26) Nachtrag zu V. 3b-6.

## 5. Jer 11,3b-6.9a.10b-11 als Vorlage der Bundesverheißung

Der Grundtext V. 3b-6 und seine erste Ergänzung V. 9a.10b-11 sind das Stadium, in dem 11,1-14 dem Verfasser der Bundesverheißung 31,27-34 vorgelegen hat. Man ersieht dies daraus, daß die im heutigen Text weit auseinandergerissenen Aussagen von V. 4 und V. 10b in 31,32 gemeinsam zitiert sind und daß die jüngeren Ergänzungen des Kapitels kein Echo finden. Wenn wir also fragen, was unter dem gebrochenen Bund in 31,32 des näheren zu verstehen ist, haben wir uns in Jer 11 an diesen Textbestand zu halten:

"Und Jahwe sagte zu mir: 'Verflucht der Mann, der nicht hört die Worte dieses Bundes, die ich euren Vätern geboten habe am Tage, da ich sie aus Ägyptenland führte, aus dem Eisenschmelzofen, folgendermaßen: Hört auf meine Stimme gemäß allem, das ich euch gebieten werde, und seid mein Volk, so will ich euer Gott sein, auf daß ich aufrichte den Schwur, den ich euren Vätern geschworen habe, ihnen ein Land zu geben, da Milch und Honig fließt, so wie es heute ist.' Da antwortete ich und sagte: 'Amen, Jahwe!' Und Jahwe sagte zu mir: 'Verkünde diese Worte in den Städten Judas und auf den Gassen Jerusalems und sage: Hört die Worte dieses Bundes und tut sie!'

Und Jahwe sagte zu mir: 'Das Haus Israel und das Haus Juda haben meinen Bund gebrochen, den ich mit ihren Vätern geschlossen hatte. Darum so spricht Jahwe: Siehe, ich bringe Übles über sie, dem sie nicht entrinnen können. Dann werden sie zu mir schreien, und ich werde nicht auf sie hören.'"

Die Unterschiede zwischen Grundschrift und Ergänzung treten sofort heraus. Sind V. 3b-6 noch Paränese, wenn auch unter der scharfen Drohung des Fluchs, so stellt V. 10b bereits den Ungehorsam fest, und V. 11 verkündet daraufhin das Gericht<sup>39</sup>. Die Paränese richtet sich an Juda und Jerusalem,

<sup>39</sup> Perlitt, aaO. 18, hat diesen Gegensatz treffend beschrieben: "In Jer 11 erscheint die ברית als gebrochen und das Gericht in Kraft; und doch werden die דברי הברית mit prophetischem Anspruch eingeschränkt." Allerdings: "Das erklärt sich aus dem theologischen Prinzip dieser die Geschichte deutenden und die Gegenwart rufenden Predigt".

spielt also, wenn man so will, in der historischen Situation des Jeremia; die Feststellung des Ungehorsams dagegen bezieht sich auf das Haus Israel und das Haus Juda, das meint: auf Nord- und Südreich<sup>40</sup>. Sie hat die gesamte vor-exilische Geschichte vor Augen, die sich mit den Namen der beiden Staatsgebilde verbindet. Die Paränese will die Vergangenheit *vergegenwärtigen*. Sie bringt den Bund, der beim Auszug aus Ägyptenland zwischen Jahwe und den Vätern geschlossen wurde, für die Gegenwart zur Geltung, indem sie die dem Bund innewohnende Gehorsamsverpflichtung, "die Worte dieses Bundes", wiederholt: "Hört auf meine Stimme!" Die Feststellung des Ungehorsams dagegen will die Vergangenheit *bewältigen*. Sie blickt auf den Bundesschluß zurück als auf das Ausgangsdatum der verfehlten Geschichte Israels und Judas, die sie mit einer einzigen Formel beschreibt: sie ist Bundesbruch. Die Bundesvorstellung verbindet sich hier mit jener Art der Vergangenheitsbewältigung, die man, gleich mit welchem Recht, "deuteronomistisch" zu nennen pflegt.

Der Bundesschluß, auf den V. 10b zurückblickt, wird in V. 3b-5 vollzogen, besser: nachvollzogen. Denn nur als Nach-Vollzug ist die künstliche Szene begreiflich. Zwischen Jahwe und seinem Propheten wiederholt sich das Zeremoniell von Eventualfluch und Bekräftigung, das "am Tage, da ich sie aus Ägyptenland führte", zwischen Jahwe und den Vätern vollzogen worden ist. Das Vorbild Dtn 27,15-26 ist mit Händen zu greifen. Die dortige Fluchreihe ist demnach als konstitutiver Teil eines Bundesschlußaktes verstanden. Auffallend jedoch, daß dieser Bundesschluß in Jer 11 nicht mit dem heilsgeschichtlichen Ort des Deuteronomiums, nämlich mit dem Lande Moab als dem Ausgangspunkt der Landnahme verbunden wird, sondern mit dem *Exodus*. Bemerkenswert ferner, daß "die Worte dieses Bundes" trotz des Rückgriffs auf Dtn 27 sich nicht auf das deuteronomische Gesetz beziehen<sup>41</sup>, sondern auf die Paränese verweisen, die zwischen

<sup>40</sup> Die Deutung der Begriffe *בית יהודה* und *בית ישראל* stützt sich auf 2 Sam 12,8. Wenn zwar dieser Beleg nicht alt ist (Würthwein, Die Erzählung von der Thronfolge Davids 38), dürfte er gleichwohl die ursprüngliche Bedeutung *בית ישראל* = Nordreich; *בית יהודה* = Südreich in der vorausgesetzten Situation zutreffend wiedergeben. *בית* ist dabei im Sinne von "Hausgemeinschaft, Großfamilie" zum Begriff für das Gemeinwesen als ganzes geworden. Dabei steht den damaligen Verhältnissen gemäß unter den Begriffsmerkmalen des Staates das Staatsvolk im Vordergrund. Sicher vorexilische Belege gibt es nur sehr wenige, doch stützen sie unsere Deutung. Vgl. für *בית ישראל* 2 Sam 16,3; 1 Kön 20,31 (>LXX); Am 7,10; Jes 5,7; für *בית יהודה* 2 Sam 2,4.11. Zur Verbreitung des Doppelbegriffs im Buche Jeremia s.o. S.27f. Anm.16.

<sup>41</sup> Diejenigen, die Jeremia hier auf das Deuteronomium Bezug nehmen lassen, "mögen .. sagen, ob der Ausdruck 'dieser Bund' (...) für sich

Fluch und Bekräftigung eingeschoben ist (לֹא־אֵם!):

"Hört auf meine Stimme gemäß allem, das ich euch gebieten werde, und seid mein Volk, so will ich euer Gott sein, auf daß ich aufrichte den Schwur, den ich euren Vätern geschworen habe, ihnen ein Land zu geben, da Milch und Honig fließt, so wie es heute ist."

Diese inhaltliche Eigenständigkeit bei gleichzeitiger offenkundiger Abhängigkeit vom Deuteronomium fordert dringend eine Erklärung. Auch sonst ist 11,3b-6 ein erstaunlicher Text. Mitten im Fluchzeremoniell wird eine bedingte Verheißung ausgesprochen: "auf daß ich aufrichte den Schwur", die aber nichts verheißt, sondern beschreibt, "wie es heute ist". Da ist nichts mehr aufzurichten. Der Schwur steht. Die Zeitgenossen besitzen das Land, da Milch und Honig fließt. Demnach aber geschieht hier das Gegenteil: der Ist-Zustand wird unter die Gehorsamsbedingung rückversetzt:

"Hört auf meine Stimme, sonst verliert ihr euren Landbesitz!"

Die bedingte Verheißung des Vorhandenen ist in Wahrheit eine bedingte Drohung. Nur, warum ist das nicht so ausgedrückt? Die Erklärung lautet wie so oft: Hier liegt nicht freie Formulierung, sondern Zitat vor.

#### 6. Jer 7,21-23 als Vorlage von Jer 11,3b-6

Die weitgehende Übereinstimmung zwischen 11,4 und 7,22-23 ist eine der auffallendsten Mehrfachüberlieferungen, die das Jeremiabuch enthält<sup>42</sup>:

"Hört auf meine Stimme, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein, und geht auf dem Wege, den ich euch immer gebieten werde, auf daß es euch wohlergehe"<sup>43</sup>.

Fast jedes Wort stimmt hier überein; lediglich daß in Jer 11 die allgemeine Verheißung "auf daß es euch wohlergehe" durch die Landverheißung, die vermutlich aus Dtn 26,15 übernommen wurde, ersetzt ist. Der heilsgeschichtliche Bezug auf die Väter "am Tage, da ich sie aus Ägyptenland führte," ist in beiden Texten derselbe. Unterstreichend setzt Jer 11 hinzu: "aus dem Eisenschmelzofen" - ein kräf-

---

allein auf das gefundene Deuteronomium hinweisen könne. Das ist natürlich unmöglich, und 'dieser Bund' bekommt seine Bestimmung in den darauf folgenden Worten" (*König*, Geschichte der Alttestamentlichen Religion 377). Mit *König* auch *Rudolph*, *Jeremia* 77f., unter Verweis auf weitere Exegeten.

<sup>42</sup> S. die synoptische Tabelle bei *Thiel*, Die deuteronomistische Redaktion von *Jeremia* 1-25, 149.

<sup>43</sup> Übersetzung der Wendung וְהִלַּכְתֶּם כָּל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֶצְוֶה אֹתְכֶם im Anschluß an *Weilhausen*, Prolegomena zur Geschichte Israels 58.

tiges Gegenbild zu dem "Land, da Milch und Honig fließt"<sup>44</sup>. Eine geringfügige Umstellung mindert den Verheißungs- und unterstreicht den Forderungscharakter, so wie es der Zielrichtung von Jer 11 gemäß ist: "Hört auf meine Stimme und seid mein Volk, so will ich euer Gott sein", statt: "Hört auf meine Stimme, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein". Man sieht hier - und in 31,33b erneut -, wie genau selbst die Reihenfolge innerhalb der Bundesformel genommen werden will.

Jer 7,22-23 gehören zum zweiten Abschnitt der ersten großen Prosarede 7,1-8,3. Dieser setzt ein mit der Botenformel V. 21a und wird durch den Neueinsatz V. 29 nach hinten begrenzt. Innerhalb des Abschnitts lassen fünf literarische Stufen sich unterscheiden: V. 21.22-23.24-25a.25b-26.27-28<sup>45</sup>. Schicht um Schicht baut der Text sich auf dem bereits Vorhandenen auf. Den Anfang macht ein kurzes Logion im Metrum der Qina (3+2), das allen Erwartungen genügt, die an ein vorexilisches Prophetenwort zu richten sind:

"Fügt eure Brandopfer zu euren Schlachtopfern und eßt Fleisch!" (V. 21b).

Der knappe Satz ist ein Beispiel der Polemik gegen den Opferkult, die in der älteren Prophetie wiederholt zu finden ist<sup>46</sup>. Man kann streiten, ob das Wort von vornherein hinter die Botenformel gehört hat, ob es also ursprünglich Gottesrede oder nicht vielmehr Prophetenrede gewesen ist. Wichtiger, daß im Unterschied zur üblichen Kultpolemik nicht abgewogen wird: Opfer gegen Recht und Gerechtigkeit,

<sup>44</sup> "Das schöne Bild ist in Deut 4,20; 1 Kön 8,51 nachgeahmt" (Volz, Der Prophet Jeremia 131); und zwar in der Folge Jer 11,4 → Dtn 4,20 → 1 Kön 8,51.

<sup>45</sup> Zur Literarkritik von V. 21-25a s. im Folgenden. V. 25b-26 sind durch die Klimax in V. 25a und durch den Wechsel des Bezugs als eigene Stufe erkennbar. Zuvor ging es um "eure Väter", jetzt um die Angeredeten selbst. Thema ist die vergebliche Sendung der Propheten. Dazu wird die Feststellung des Ungehorsams aus V. 24a wiederholt; und zwar getreulich: in der 3.Pers.pl. Das Ergebnis ist ein gehöriges Durcheinander, das jedoch von der Septuaginta bestätigt wird. Die Schicht V. 27-28 ist vom Vortext abgesetzt durch einen Redebefehl mit Rückverweis. In V. 27 wird V. 26 wiederholt, doch geht der Bezug diesmal auf den Propheten statt auf Jahwe. Die Autorität des Propheten hat beträchtlich zugenommen, vermutlich in dem Maße, wie der geschichtliche Abstand gewachsen ist. Zugleich hat seine Rolle sich gewandelt: Er tritt nicht mehr eigentlich als Umkehrprediger auf. Sein Amt ist, das Volk des Ungehorsams zu überführen. In V. 28b ist möglicherweise ein altes, versprengtes Prophetenwort aufgenommen worden (so Duhm, Das Buch Jeremia 83f., genauer Rudolph, Jeremia 59). Es erinnert an prophetische Klagen wie 5,1a.3b oder 9,1-2a.3.7.

<sup>46</sup> Vgl. Jes 1,11; Jer 6,20; Hos 6,6; 8,13; Am 4,4f.; 5,21-24.



gegen Gotteserkenntnis und anderes. Damit stimmt zusammen, daß der Spruch *expressis verbis* keine Anklage enthält (die man freilich ohne weiteres hineinlesen kann). Er ist ein Keulenschlag *ohne Begründung*. Sei es, daß Jahwe darauf reagiert, daß die Judäer ihm bei ihren Gottesdiensten die Rolle des Eckenstehers zugewiesen haben, und er nur endgültig profaniert, was längst in bloße Fresserei entgleist ist, oder sei es, daß sein Verhalten allein seinem unergründlichen Ratschluß entspringt: Es hat keinen Sinn mehr, ihm die עֹלָה, seinen Anteil am Gemeinschaftsopfer, abzuweichen, da er die Annahme verweigert.

"Jahwe verzichtet, sagt Jer mit schneidendem Sarkasmus, auf den ihm gewidmeten Anteil, die נִזְבִּיךְ, damit ihr euch doppelt voll essen könnt" (Duhm<sup>47</sup>).

Der Gottesdienst der Judäer ist zur gottverlassenen Veranstaltung geworden. Jahwe nimmt an der Kultgemeinschaft nicht mehr teil. Das aber bedeutet unter den damaligen Bedingungen das Schlimmste: Die Gottesgemeinschaft überhaupt ist aufgekündigt<sup>48</sup>. Das Wort des Jeremia ist ungeheuerlich gewesen – und darum unvergeßlich. Sein "Nein" ist umfassend.

## 7. Jer 7,22-23 und die Entstehung der Bundestheologie

Das Eigentümliche ist, daß dieser Keulenschlag im Folgenden dennoch eine Begründung erhält; und zwar nicht, wie man allenfalls erwartet, durch eine nachgestellte Anklage, sondern in einer heilsgeschichtlich begründeten Paränese, die – *nota bene!* – mit einer bedingten Verheißung schließt:

"Denn ich habe euren Vätern am Tage, da ich sie aus Ägyptenland führte, nichts gesagt noch geboten betreffs Brand- und Schlachtopfer. Sondern dies habe ich ihnen geboten: 'Hört auf meine Stimme, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein, und geht auf dem Wege, den ich euch immer gebieten werde, auf daß es euch wohlhergehe!'" (V. 22-23).

Der Umbruch ist scharf: Der Prophet schleudert seine Botschaft ohne Wenn und Aber, nun aber wird argumentiert, erinnert, gemahnt, gar verheißt. Der Wechsel in die Prosa und die umständliche Anknüpfung zeigen vollends, daß hier ein Späterer sich einen theologischen Reim auf das unerfindliche Gerichtswort gemacht hat. Die Färbung seiner Sprache verrät ihn: Dieser Theologe, den wir füglich nach Jeremia, und das heißt nach der Wende des Jahres 587 da-

<sup>47</sup> Das Buch Jeremia 80.

<sup>48</sup> "Daß .. die offizielle Religion Israels mindestens bis zum Exil eine nationale Kultreligion gewesen, ist trotz den Schriftpropheten sicher" (Mowinckel, Psalmenstudien II 16f.).

tieren müssen, steht unter dem Einfluß des Deuteronomiums. Der sicherste Beleg dafür ist die bedingte Verheißung "auf daß es euch wohlergehe", die sich so oder ähnlich mehrfach im Korpus des deuteronomischen Gesetzes Dtn 12-26 findet und die zu den typischen Bestandteilen der deuteronomischen Gebotseinkleidung gehört<sup>49</sup>. Sie ist "urdeuteronomisch". Deuteronomisch ist auch die Gattung: heilsgeschichtlich verankerte Paränese, die in bedingte Verheißung mündet, - deuteronomisch und nicht etwa deuteronomistisch! Sofern man nämlich als "deuteronomistisch" die deutende Konfrontation dieser Paränese mit der *Geschichte* Israels und Judas, das heißt mit dem Ungehorsam dieser Geschichte versteht. Solche deuteronomistische, am deuteronomischen Gebot gemessene Geschichtsdeutung findet sich bekanntlich im deuteronomistischen Geschichtswerk, in der exemplarischen Erzählung vom Sündenfall am Sinai Ex 32-34 und, soweit dort die spätere Geschichte mahnend und drohend vorhergesehen wird, im Rahmenwerk des Deuteronomiums. Man liest sie auch, "vom Tage, da eure Väter aus Ägyptenland zogen, bis heute", in den unmittelbar folgenden, durch die Klimax abgesetzten Versen 24-25a und so in den allermeisten vom Deuteronomium beeinflussten Texten des Buches Jeremia. In Jer 7,22-23 jedoch nicht! Hier fehlt jede Feststellung eines Ungehorsams, jede Geschichtsdeutung, jede unbedingte oder bedingte Drohung. Die Paränese läuft auch nicht auf die übliche Alternative von Heil oder Gericht hinaus<sup>50</sup>. Sie ist ohne Kontrapunkt uneingeschränkt positiv. Sie ist, kurz gesagt, so deuteronomisch, wie man es außerhalb des Korpus des deuteronomischen Gesetzes und des ältesten Teils seines Rahmens nirgends wieder findet.

Dieser deuteronomischste aller jeremianischen Texte hat, erstaunlicherweise eine antideuteronomische Pointe<sup>51</sup>. Einmal sieht man sofort, daß der heilsgeschichtliche Ort nicht übereinstimmt. Das Deuteronomium gehört an den Beginn der Landnahme. Jer 7,22-23 dagegen beziehen sich auf einen viel früheren und, man kann sagen, in der Heilsgeschichte bedeutenderen Termin: Das angeführte Gehorsamsgebot wird mit dem Auszug aus Ägyptenland in Verbindung gesetzt. Damals habe Jahwe nichts gesagt noch geboten "betreffs Brand- oder Schlachtopfer". Sieht man auf das Deuteronomium, so gilt das genaue Gegenteil; denn nicht nur, daß

<sup>49</sup> Dtn 12,25.28; 14,29; 15,10.18; 16,15; 17,20; 19,13; 22,7.

<sup>50</sup> Zur "Alternativ-Predigt" als Form der Paränese in den Prosareden s. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, 290-295.

<sup>51</sup> Das hat Duhm im Rahmen seines Jeremia-Bildes besonders klar gesehen: "Was alles in dem Deuteronomium, das er gekannt haben mag, oder in den Kommentaren der Schriftgelehrten über Jahwes Opferforderungen zu lesen war, das wurde von ihm nicht anerkannt" (Das Buch Jeremia 82). Anders v.Rad, Das Gottesvolk im Deuteronomium 95.

es Bestimmungen "betreffs Brand- und Schlachtopfer" enthält, nämlich das Gesetz über die Zentralisation des Kultes Dtn 12, - sie sind historisch wie literarisch der Ausgangspunkt des Ganzen, dessen Folgerungen das Korpus der Einzelbestimmungen wie ein roter Faden durchziehen. Der Verfasser von Jer 7,22-23 bestreitet dieses Gesetz; und zwar seine Existenz - aber das kann nur bedeuten: seine Legitimität. Denn er steht, nach Sprache und Denkweise zu urteilen, auf dem Boden deuteronomischer Theologie. Auf dem Boden deuteronomischer Theologie sucht er das deuteronomische Gesetz zu überwinden. Das meint: Er sucht die Addition gesetzlicher Einzelvorschriften zu überwinden zugunsten der Generalforderung Jahwes:

"Hört auf meine Stimme und geht auf dem Wege, den ich euch immer gebieten werde!"

Dabei ist eine neue Art des Gehorsams geboten: An die Stelle der Beobachtung einer Anzahl von Vorschriften, die für den bestimmten Einzelfall gelten, tritt eine umfassende Grundhaltung vor Gott.

Was nötigt diesen Deuteronomiker, sein Deuteronomium preiszugeben für eine solche Generalklausel? Die neue Gehorsamshaltung hat ein neues Ziel:

"Hört auf meine Stimme, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein!"

Sie erscheint als die Bedingung des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk. Um, was an dieser Stelle sich anbahnt, in seiner Tragweite für die Geschichte der alttestamentlichen Theologie zu erfassen, muß man bedenken, daß Jer 7,22-23 in Reaktion auf das vorexilische Prophetenwort V. 21b geschrieben worden ist. Dort war, wir sahen es, die Beziehung zwischen Jahwe und den Judäern, die diesen als Selbstverständlichkeit galt, für gekündigt erklärt worden. Im Anschluß daran mußte es darum gehen, das verspielte Gottesverhältnis wiederherzustellen. Dabei liegt in der Natur der Sache, daß die ehemals natürliche Selbstverständlichkeit, einmal gekündigt, für immer verloren ist. Stattdessen ist nunmehr eine bewußte Haltung vor Gott, sind Glaube und Theologie erfordert. Wir können im Übergang von Jer 7,21 nach V. 22-23 in statu nascendi beobachten, was L. Perlitt wie folgt beschrieben hat:

"Israel war anfangs mit Jahwe nicht anders verbunden als Moab mit Kamosch (Ri 11,23f.). Die prophetische Bestreitung dieser natürlichen Synthese von Religion und Patriotismus führte zur reflektierten Synthese der deuteronomischen Theologie, in der Israel durch ... den theologischen Bundesgedanken .. seinem Gott 'verbunden' ist"<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> Bundestheologie im Alten Testament 114. Vgl. Wellhausen, Prolego-

Auf unseren Text angewandt: In Jer 7,22-23 entsteht im Anschluß an die spätvorexilische Unheilsprophetie des 6. Jh.s eine, ja, wie wir sogleich sehen werden, *die alttestamentliche Bundestheologie*<sup>53</sup>. Auch wenn das Stichwort "Bund" (ברית) noch fehlt, ist das Theologumenon in der Gestalt der zu Recht so bezeichneten Bundesformel, die an dieser Stelle ihren ältesten Beleg hat, von nun an vorhanden.

---

mena zur Geschichte Israels 415-417.

<sup>53</sup> *Perlitt* datiert ein Jahrhundert früher und läßt die Bundestheologie auf die Prophetie des achten Jahrhunderts reagieren. Das ist insofern berechtigt, als man für die Zeit der assyrischen Vasallität des 7. Jh.s religionsgeschichtlich ähnliche Verhältnisse unterstellen kann wie für die babylonische Unterjochung des 6. Jh.s. Ein entscheidender Unterschied besteht allerdings darin, daß die Assyrer die Monarchie und den Tempel, also die staatstragenden Institutionen beließen. Dem theokratischen Element, das der Bundestheologie von Anfang an wesensmäßig eigen ist, fehlte im 7. Jh. die Veranlassung. Auch muß man fragen, ob die Botschaft der Propheten oder nicht vielmehr deren nachträgliche Bestätigung in der Katastrophe es war, die die Grundfesten der vorexilischen Religion zu erschüttern vermochte. "Die Väter der Exilsgeneration hatten die prophetische Auflösung der Synthese von Religion und Patriotismus überhört oder abgeschüttelt" (*Perlitt*, Anklage und Freispruch Gottes 293). Als solche auslösende Katastrophe kommt allein der Untergang *Judas* in Betracht. Der Untergang des Nordreichs, das kurz vor seinem Ende dem Südreich als Feind entgegengetreten war, dürfte in Juda schwerlich als religiöse Verunsicherung erlebt worden sein, die eine eingehende theologische Bewältigung freigesetzt hätte.

Entscheiden muß die Datierung ins 7. oder ins ausgehende 6. Jh. sich anhand der literargeschichtlichen Einordnung der Belege. Dazu hat *Thiel*, Die Rede vom "Bund" in den Prophetenbüchern, aufgewiesen, daß das von *Perlitt* festgestellte "Bundesschweigen" nicht auf die Propheten des 8. Jh.s beschränkt ist, sondern die gesamte vorexilische Prophetie betrifft. *Thiels* Beweis ist evident und hat weitreichende Konsequenzen. Denn man wird nun kaum mehr sagen können, daß spätvorexilische Propheten wie Jeremia und Ezechiel deshalb von der Bundestheologie schwiegen, weil "sie noch relativ jung war und anderen, nichtprophetischen Wurzeln entstammte" (*Thiel* 26), wo doch *Perlitt* das Gegenteil, nämlich den teilweise prophetischen Ursprung der Bundestheologie erwiesen hat. Die einzig mögliche Folgerung ist vielmehr die, daß die Bundestheologie in vorexilischer Zeit noch nicht vorhanden gewesen ist. Dazu paßt, daß auch die Belege für die Bundestheologie im deuteronomistischen Geschichtswerk allesamt ein gutes Stück hinter die Erstredaktion in der Mitte des 6. Jh.s gehören: Jos 7,11.15; 23,16; 24,15; Ri 2,1.20; 1 Sam 12,22; 2 Sam 7,23.24; 23,5; 1 Kön 8,21.23; 11,11; 19,10.14; 2 Kön 11,17; 13,23; 17,15.35.38; 18,12; 23,3. Bleibt als Problem, wie unter diesen Voraussetzungen die Bundestheologie im Rahmenwerk des Deuteronomiums theologiegeschichtlich eingeordnet werden kann. Dazu s.o. im Folgenden.

## 8. Das Hauptgebot

Voraussetzung der "reflektierten Synthese" in Jer 7,22-23 ist das deuteronomische Gesetz, namentlich dessen heilsgeschichtlich ausgerichtete Paränese. Dennoch ist die Bundestheologie in ihren Anfängen keine deuteronomische, sondern im Gegenteil eine anti-deuteronomische Theologie gewesen. Was waren die Gründe?

Das Gesetzbuch, wie es seinerzeit vorlag, hatte mit dem heutigen Buch Deuteronomium nur entfernte Ähnlichkeit. Man hat seit langem gesehen, daß die paränetischen und historischen Rahmenstücke Dtn 1-11 und Dtn 27ff. dem Korpus der Gesetze nachträglich zugewachsen sind<sup>54</sup>. Damit nicht genug.

"Die spezifisch 'deuteronomischen' Phrasen finden sich im eigentlichen Deuteronomium (Kap. 12-26) verhältnismässig am wenigsten, und wo sie sich finden, scheinen sie teilweise von der überarbeitenden Hand des Verf. von Kap. 5-11 herzurühren" (Wellhausen<sup>55</sup>).

Auch dort also, wo der Rahmen in das Korpus hineinragt, sind die betreffenden Texte sekundär. Man kann mit Bestimmtheit sagen: Die "deuteronomischen Phrasen", das sind die Wendungen der bundestheologischen Paränese, fanden sich im eigentlichen Deuteronomium überhaupt nicht. Damit fehlten dem Urdeuteronomium fast alle wesentlichen Elemente der späteren deuteronomischen Theologie. Das ursprüngliche Gesetz enthielt weder ein Privilegrecht Jahwes noch eine Bundestheologie. Seine Erwählungstheologie war nicht auf das Gottesvolk, sondern auf den Kultort gerichtet<sup>56</sup>. Sein "Hauptgesetz" (Wellhausen) aber war nicht das Erste Gebot oder Hauptgebot, sondern das Gesetz über die Zentralisierung des Kultes Dtn 12.

Die Bedeutung des Zentralisationsgesetzes für das Urdeuteronomium geht aus der Schlüsselstellung am Anfang des Gesetzeskorpus hervor. Wie es die Sammlung eröffnet, so ziehen seine Weiterungen sich als roter Faden durch die einzelnen Bestimmungen. Wo der rote Faden fehlt, ist dies entweder mit dem Gegenstand begründet oder damit, daß die

<sup>54</sup> S. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 190f.

<sup>55</sup> AaO. 192.

<sup>56</sup> Die Erwählung Israels (Dtn 4,37; 7,6.7; 10,15; 14,2) ist im Deuteronomium eine sekundäre Begriffsentwicklung. Auch wo das Motiv sonst im Alten Testament auftritt, ist es, vielleicht mit Ausnahme Deuteronomias, recht spät. "Es ergibt sich aus der Sache schon als wahrscheinliche Annahme, daß diese Formulierung in Israels Glauben nicht am Anfang steht, sondern da aufkommen wird, wo man die Weite der Möglichkeiten Jahwes als des Schöpfers der Welt vor Augen hat und dann dem Geheimnis nachsinnt, warum Jahwe es nun in so besonderer Weise gerade mit Israel zu tun haben will" (Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie 35).

betreffenden Abschnitte nachgetragen sind. Im Vergleich mit der älteren Gesetzessammlung des Bundesbuches Ex 20,22-23,33 liest das Urdeuteronomium sich als eine Novellierung, die aus Anlaß der Zentralisation des Kultes unternommen worden ist und bei der zugleich die soziolethische Paränese, wie sie im Anhang des Bundesbuches Ex 22,20-23,19 erstmals beobachtet werden kann, nachdrücklich verstärkt worden ist. Mit dieser Feststellung ist zugleich der Anhaltspunkt für die Datierung gegeben. Denn es ist die wahrscheinlichste Annahme, daß die Abfassung des deuteronomischen Gesetzes mit der Durchführung des in ihm Gebotenen in Zusammenhang steht. Nach dem deuteronomistischen Geschichtswerk, das sich, wie an fast jeder seiner Frömmigkeitszensuren abzulesen, mit Entschiedenheit für den einen Kultort einsetzt, ist es Joschija ben Amon (639-609) gewesen, der den Jahwekult endgültig nach Jerusalem zusammengezogen hat (2 Kön 22,2; 23,8a.25a(bis 77m).b<sup>57</sup>). Die Darstellung ist in hohem Maße glaubhaft. Denn ebenso, wie die Vielheit der Kultstätten für die längste Zeit der vorexilischen Geschichte sicher bezeugt ist, ist der eine Kultort die Voraussetzung, ohne die die nachexilische Entwicklung von Anfang an nicht zu denken ist. Da der Zentralkult weder in den Wirren zwischen 609 und 587 noch auf den Trümmern der Exilszeit eingeführt worden sein kann, werden wir auf die Friedenszeit vor 609 gewiesen. Das ist um so wahrscheinlicher, als Joschijas Maßnahme, soweit sie sich aus den Quellen entnehmen läßt, nicht die Bekämpfung der Abgötterei und des Synkretismus zum Ziel hatte, die erst in der exilischen und nachexilischen Zeit zum Problem geworden sind<sup>58</sup>, sondern auf die Erweiterung der eigenen Macht gerichtet war: Die Konzentration des Jahwekultes in Jerusalem erlaubte dem König die unmittelbare Kontrolle der offiziellen Kultausübung des ganzen Landes. Die Maßnahme gehört ganz und gar in den Rahmen der vor-bundes-theologischen Jahwereligion der vorexilischen Zeit. Und ebenso ist das joschijanische Deuteronomium ein vor-bundes-theologisches Gesetz gewesen.

---

<sup>57</sup> Zur Literarkritik von 2 Kön 22-23 s. Levin, Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk.

<sup>58</sup> Die heutige Gestalt der Joschijaperikope 2 Kön 22-23 ist nachexilische Legende. Auch sonst läßt sich zeigen, daß der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes für die exilische Erstgestalt des deuteronomistischen Geschichtswerks kein Thema war. In ihr ging es um die Einheit des Kultes, die Reinheit war noch kein Problem.

*Exkurs: Zum vor-bundestheologischen Deuteronomium*

Die Gestalt des vor-bundestheologischen Urdeuteronomiums ist in dem zweiten Hauptteil Dtn 16,18-21,9, der die Auswirkungen der Kultzentralisation auf die Rechtspflege betrifft, am leichtesten zu erkennen. Der sachliche Zusammenhang dieses Abschnitts erlaubt die Ausgrenzung des nachgetragenen Materials mit einiger Sicherheit. Danach dürfte das joschijanische Gesetzbuch nicht viel mehr als Dtn 16,18a.18b-19a.21b; 21,1a (bis חלל). 18b-4.6-7.8b enthalten haben: Die Aufhebung der regionalen Kultstätten erfordert die Einrichtung einer besonderen örtlichen Gerichtsbarkeit. Der zentrale Kultort wird für schwierige Entscheidungen als Obergericht eingesetzt. Da der Altar in der Region als Asylort entfällt, sollen drei besondere Asylstädte bestimmt werden, in die der schuldlose Totschläger seine Zuflucht nehmen kann; hingegen der Mörder ist der Blutrache auszuliefern. Der Abschnitt wird mit Verfahrensvorschriften für die örtliche Gerichtsbarkeit beschlossen: Zu einer Verurteilung sind mindestens zwei Zeugen notwendig; wie mit einem falschen Zeugen verfahren werden soll; wie bei fehlenden Zeugen verfahren werden soll. Die Redaktion hat für die Gesetzesnovelle das einschlägige Material aus dem Bundesbuch zusammengestellt und in eine schlüssige Anordnung gebracht: Ex 23,6.8; 21,12-14; 23,1; 21,23-24. Offensichtlich legt sie Wert auf die Anlehnung an den Wortlaut des älteren Gesetzes (vgl. Dtn 16,19 ← Ex 23,6.8), obwohl sie ihn von Fall zu Fall weitgehend umdeutet (vgl. Dtn 19,16-17a.18b-19a.21b ← Ex 21,23-24). Für Dtn 19,4-5; 21,1-9\* dürften weitere Vorlagen verwendet sein. Von diesen Quellen abgesehen ist bei dem deutlichen redaktionellen Profil eine Suche nach einer vor-joschijanischen Urfassung des Deuteronomiums weder möglich noch sinnvoll. Kennzeichen des Urdeuteronomiums ist neben der Kultzentralisation und ihren Weiterungen der Nachdruck der Paränese, wie er in der Ersetzung des "anderen" (אֲחֵרִי, so noch Dtn 19,4-5.11 (← Ex 21,14)) durch "deinen Bruder" (אָחִי, Dtn 19,18b-19a) zum Ausdruck kommt<sup>59</sup>. Ein im engeren Sinne theologisches Gesetz ist das joschijanische Deuteronomium nicht gewesen.

Die Folge der Ergänzungen, die nach und nach zur vorliegenden Gestalt des Textes geführt haben, setzt damit ein, daß das Gesetz als Programm für das Leben Israels nach der Landnahme gedeutet wird. Die Einkleidung als Gesetzesvortrag des Mose im Lande Moab, die das heutige Deuteronomium prägt, ist nicht ursprünglich; denn die Kultzentralisation als Hauptgesetz hätte diese Rückprojektion zu ihrer Durchsetzung nicht gebraucht, und umgekehrt hätte ein Programm für das Leben im Kulturland nicht die Kultzentralisation zum wichtigsten Gegenstand gehabt. Vielmehr ist die Historisierung ein nachgetragenes Hilfsmittel, das dazu

<sup>59</sup> Dazu Perlitt, "Ein einzig Volk von Brüdern". Die deuteronomische Bruder-Paränese setzt nicht notwendig die Entgegensetzung gegen den Fremden (נָכְרִי) und damit die Vorstellung vom ausgesonderten Gottesvolk voraus (anders v.Rad, Das Gottesvolk im Deuteronomium 11-19). Die betreffenden Belege Dtn 14,21\*; 15,3; 17,15b; 23,21 dürften nachgetragen sein.

dient, das Gesetz in die Darstellung der Geschichte einzubinden. Im Fall des Deuteronomiums bedeutet das: Sie steht mit der Redaktion des deuteronomistischen Geschichtswerks (zwischen 560 und 539) in Zusammenhang<sup>60</sup>. In dem Abschnitt Dtn 16,18-21,9 ist leicht zu erkennen, daß die historisierende Rahmung der Gebote nachgetragen ist: 16,18aß.20; 19,1.2b-3a; 21,1aα(ab נאדמה). Die Zusätze stehen nicht alle auf ein und derselben literarischen Stufe; die jüngeren machen den Erfolg der Landnahme von der Befolgung des Gesetzes abhängig. Wo die Historisierung sich nicht herauslösen läßt, wie in 17,14-20; 18,9-22; 19,8-10.14, ist der ganze Abschnitt nachgetragen. Auch die Kriegsgesetze Dtn 20 dürften im Blick auf die bevorstehende Landnahme nachträglich eingefügt worden sein<sup>61</sup>. Besonderes Augenmerk verdient das Königsgesetz 17,14-20, das wegen der innenpolitischen Hauptaufgabe des Königs an die Bestimmungen über das Obergericht angeschlossen worden ist<sup>62</sup>. In seiner vermutlichen Grundgestalt V. 14-15a.16(bis יסיוסו).17aα.b.20aα.b steht es dem Urdeuteronomium noch ganz nahe. Es dürfte zu den ältesten Texten der historisierenden Bearbeitung zählen<sup>63</sup>. Zugleich gehört es für den Erstredaktor des deuteronomistischen Geschichtswerks neben den Zentralisationsgesetzen zu den Schlüsselbestimmungen (vgl. 1 Sam 8,5; 10, 24<sup>64</sup>). Der Zusammenhang von Deuteronomium und deuteronomistischem Geschichtswerk ist hier besonders eng. Und ein weiteres ist bemerkenswert: Durch die fast gleichlautende historisierende Gebotseinleitung steht das Königsgesetz mit dem Gesetz über die Darbringung der Erstlingsfrüchte Dtn 26,1-15 in engster Verbindung<sup>65</sup>. Dessen Grundgestalt

<sup>60</sup> Wie dieser Zusammenhang genau zu bestimmen ist, bedarf einer eigenen Untersuchung. Daß der Einbau des Gesetzes in die Geschichtsdarstellung im Falle des Deuteronomiums mit den Geschichtsbüchern Jos - 2 Kön, nicht aber mit dem Tetrateuch in Zusammenhang steht, hat Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 12-18, nachgewiesen. Der Terminus a quo des deuteronomistischen Geschichtswerks ist mit der Begnadigung Jojachins 2 Kön 25,27-30 gegeben, die in das Jahr 562 zu datieren ist. Da in diesem Text offenbar der Tod Jojachins vorausgesetzt ist, kommen auch die folgenden Jahrzehnte, wegen der restaurativen Grundhaltung des Werkes vorzugsweise die Jahre des Machtverfalls der Babylonier in Betracht.

<sup>61</sup> Wellhausen, aaO. 192, "möchte ... die Ursprünglichkeit von Kap. 20 bezweifeln". Er ist nicht der einzige. "Das 20. Kapitel trennt Zusammengehöriges. ... Einzelne Bestimmungen mögen alt sein; ... Das Ganze kann aber kaum vor dem Exil geschrieben sein" (359).

<sup>62</sup> Es wird von Wellhausen, aaO. 192, und anderen ebenfalls als Zusatz angesehen.

<sup>63</sup> Merendino, Das deuteronomische Gesetz 179-180, hält die historisierende Einleitung V. 14 für Zutat. Dafür gibt es keine Handhabe. Richtig dagegen Seitz, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium 232: "Wie in 12,19ff. ... ist der Nachsatz v.15 nicht von dem Vordersatz abzulösen." Meine Analyse des Königsgesetzes stimmt mit derjenigen von Seitz, aaO. 233, annähernd überein.

<sup>64</sup> Vgl. Veijola, Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie 48-51.68-70.

<sup>65</sup> S. die Übersicht über die historisierenden Gebotseinleitungen bei Seitz, aaO. 95-97.



dürfte in 26,1-4.11 vorliegen. Wieder ist der Abschnitt ein Nachtrag<sup>66</sup>. Wahrscheinlich stammt er aus demselben Bearbeitungsvorgang wie 17,14-20\*. Und wieder läßt die Historisierung sich nicht als literarische Zutat entfernen<sup>67</sup>. Tatsächlich will die Vorschrift historisch, nicht kultisch aufgefaßt sein<sup>68</sup>. Dtn 26,1-4.11 gebieten nicht eine regelmäßige jährliche, sondern eine einmalige historische Begehung: die Darbringung der ersten Früchte des neu eingenommenen Landes. Sie sind eine Brücke zwischen Gesetz und Geschichte. In ihnen ragt die (kommende) Geschichte in das Korpus der Gesetze hinein. Damit dürften Dtn 26,1-4.11 das Schlußstück der ersten historisierenden Bearbeitung des Urdeuteronomiums sein. Für die bundestheologische Bearbeitung des Deuteronomiums, die sich an Jer 7,22-23 anschließt, ist die Historisierung des Gesetzes, das heißt das Gesetz als Bestandteil des Geschichtswerks vorausgesetzt.

Auf die Historisierung folgte, nun in Zusammenhang mit der "reflektierten Synthese" der Bundestheologie, die Eintragung des Ausschließlichkeitsanspruchs Jahwes<sup>69</sup>. Zu diesem Themenbereich gehört das Verbot mantischer Praktiken 18,9-12, das im (geborgten) historisierenden Gewand des Königsgesetzes an dieses angeschlossen ist - immer noch unter dem leitenden Thema: "Wenn eine Streitsache sich nicht entscheiden läßt" (17,8). Es ist durch eine Reihe weiterer Zusätze zu dem sogenannten Prophetengesetz 18,9-22 geworden. Zu diesem Themenbereich gehört ebenfalls der störende Einschub 16,21-17,7, der von fast allen Auslegern als solcher festgestellt wird. Der Versuch, den Abschnitt durch Umstellung für das ursprüngliche Deuteronomium zu retten, indem man ihn mit den verwandten Bestimmungen in Dtn 13 verbindet, kann nicht gelingen: Auch sie sind nachgetragen; denn die Speisevorschriften 14, 3ff. müssen einmal auf die Freigabe der Schlachtung 12,13-28\* gefolgt sein. Das Urdeuteronomium hat Strafbestimmungen für den Fall der Über-

---

<sup>66</sup> Wellhausen, aaO. 361: "Das 26. Kapitel ist ein Nachtrag ... zu dem Abschnitt über Zehnten und Feste." Man spricht oft von dem "liturgischen Anhang".

<sup>67</sup> Der Zerfaserung des Abschnitts durch Merendino, aaO. 346-371, fehlt es an Anhaltspunkten. Der einzige sichere Hinweis auf literarische Schichtung ist die Wiederaufnahme V. 10 ← V. 4. Dadurch fallen V. 5-10 als Zusatz heraus. Zuvor könnten allenfalls V. 3-4 nachgetragen sein.

<sup>68</sup> Das hat der Ergänzer des "Kleinen geschichtlichen Credo" V. 5-10 richtig empfunden.

<sup>69</sup> S. dazu die gleichnamige Monographie von Rose. Rose unterstellt im Anschluß an Merendino für Dtn 13,2-19; 16,21-17,7 einen vordeuteronomischen Grundbestand, der "die Stufe archaisch-primitiver Naivität, die von der Gemeinschaft der Stammeseinheit her denkt" (S.46), vertritt. Indes, die archaisch-primitive Naivität, wenn sie die religiöse Gemeinschaft durch das Verbot anderer Götter schützen muß, ist längst gebrochen. Dtn 13,2-4a.6, die älteste Vorschrift dieser Art, entspringt erklärtermaßen aus der Anfechtung. Dieser Text ist nicht vordeuteronomisch, sondern nachprophetisch. Die Literarkritik, die zu dem vordeuteronomischen Grundbestand führen soll, entzieht sich überdies jeder Nachprüfung.

tretung des Ersten Gebots nicht enthalten. Und mit ihnen dürften auch die meisten (wenn nicht alle) חֻעֲבָה- und כְּעֵרָה-Bestimmungen ergänzt sein, sei es, daß die Phrasen zu älteren Gesetzen (z.B. in 17,12; 19, 13; 21,9) hinzugefügt, oder sei es, daß die Bestimmungen als ganze nachgetragen sind. Das Israel, auf das sie sich beziehen, ist das ausgesonderte Gottesvolk, d.h. nicht die vorexilische Nation, sondern die nachexilische Bundesgemeinde. Schließlich dürften die Regelungen für die Versorgung der Priesterschaft 18,1-8 nachgetragen sein, wenngleich sie in V. 3\* einen alten Kern enthalten. Der erste Schritt des (noch langen) Weges in Richtung auf die Priesterschaft ist hier getan. Das ursprüngliche Deuteronomium hat die Versorgung der Leviten in 12, 19; 14,27-29 geregelt.

Das Deuteronomium, wie es heute vorliegt, ist zu wesentlichen Teilen erst das Erzeugnis jener Bundestheologie, deren Anfänge freizulegen wir soeben im Begriff sind. Das ursprüngliche Deuteronomium war trotz seiner nachdrücklichen Paränese und auch in der heilsgeschichtlichen Rahmung, die es während der Exilszeit im deuteronomistischen Geschichtswerk erhalten hatte, als grundlegende Norm für eine bewußte Haltung vor Gott, für eine Praxis pietatis, die nach dem geschehenen Gericht das Gottesverhältnis wieder aufnehmen wollte, nicht geeignet. Die Nötigung der "reflektierten Synthese" führt darum den Verfasser von Jer 7,22-23 zur ausdrücklichen Ablehnung des Gesetzes bei gleichzeitiger Beibehaltung, ja Betonung der Paränese.

"Die dt Bundestheologie wurde anfangs durch kein Gesetzbuch, sondern durch das 'Hauptgebot' stimuliert" (L.Perlitt<sup>70</sup>).

Dem Gesetz tritt

"das Hauptgebot, die grundlegende und alles Einzelne umfassende Haltung Israels vor seinem Gott" (N.Lohfink<sup>71</sup>)

gegenüber: "*Hört auf meine Stimme!*" Diese grundlegende Haltung, die von jetzt an statt des Gesetzes gelten soll, ist der Bundesglaube. Er antwortet der grundlegenden Heilstat, die von Seiten Jahwes das Verhältnis zu Israel begründet hat: der Herausführung aus Ägyptenland. Der Exodus war keine Neuigkeit, sondern überkommenes Credo, das "Urbekenntnis Israels" (M.Noth<sup>72</sup>), auf das der Verfasser von Jer 7,22-23 wie selbstverständlich zurückgreift. Er wollte kein neues Gottesverhältnis begründen, sondern das seit je, und das heißt seit Ägyptenland bestehende Gottesverhältnis in neuer Bewußtheit wiederherstellen. Darum versetzt er guten Glaubens die nie dagewesene Bedingung des Hauptgebots an den Anfang der Heilsgeschichte. Und so kommt es, daß die theo-

<sup>70</sup> Bundestheologie im Alten Testament 284.

<sup>71</sup> Das Hauptgebot 112.

<sup>72</sup> Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 52. S.o. S.48-50.

logische Kategorie des Bundes, die, wo sie im Alten Testament aufkommt, von vornherein die bewußte Wiederherstellung des zerbrochenen Gottesverhältnisses, also *neuer Bund* ist, in der Darstellung der Heilsgeschichte an den Sinai/Horeb, nach Moab und Sichem gerät<sup>73</sup>.

## 9. Die Notwendigkeit des Gesetzes

Die Schwierigkeit, die sich aus dem neuen Hauptgebot ergeben mußte, liegt auf der Hand. Es bestimmt die grundsätzliche Haltung vor Gott, entbehrt aber jeder näheren Bestimmung:

"Hört auf meine Stimme und geht auf dem Wege, den ich euch immer gebieten werde!"

Eine solche Aufforderung mag in der Predigt einleuchtend klingen; doch taugt sie nicht für das Leben. Sie setzt eine Gottesunmittelbarkeit voraus, die es, zumal in den ethischen Dingen, in der Erfahrung nicht gibt. Angesichts dessen erweist die Überwindung des Gesetzes zugunsten des Hauptgebots sich als abstraktes theologisches Postulat. Soll das Hauptgebot für das Leben wirksam werden, bedarf es der Füllung durch bestimmte Normen. Da die Einrichtung eines Lehramtes, das im einzelnen Fall über den Weg, den Jahwe gebietet, entscheiden könnte, trotz der theologischen Kopflastigkeit, die in den betreffenden Texten herrscht, dem alttestamentlichen Denken fremd ist, bleibt nur die erneute Kodifikation. Die Überwindung des Gesetzes drängt alsbald zum Gesetz zurück. Aus dem Weg, "den ich euch immer gebieten werde" (Jer 7,23), wird der Weg, "den Jahwe, euer Gott, euch geboten hat" (Dtn 5,33). Aus diesem Grunde bleibt die Bundestheologie in der Gestalt von Jer 7,22-23 ein früher Einzelfall, der, da er vom jüngeren Kontext der jeremianischen Prosareden überwuchert ist, heute in seiner Schlüsselstellung für die Geschichte der alttestamentlichen Theologie nicht mehr erkennbar ist.

Die Rückwendung vom Hauptgebot zum Gesetz ist auf zwei Wegen möglich: einerseits als Kodifikation eines *neuen*, am Hauptgebot ausgerichteten Gesetzes, anderseits als Deutung und Ergänzung des *vorhandenen* Gesetzes mit Rücksicht auf das Hauptgebot. Beide sind im Anschluß an Jer 7,22-23 beschritten worden, und zwar ungefähr zur selben Zeit. Das Ergebnis des ersten ist der Dekalog, das Ergebnis des zweiten der bundestheologische Rahmen des Deuteronomiums.

---

<sup>73</sup> Damit greifen wir einer späteren Entwicklung vor. Zum Sinaibund s. Levin, Der Dekalog am Sinai. Zum Moab- und Sichembund s.u. S.101-105 und S.114-119.

## 10. Der Dekalog

Im Dekalog ist das Hauptgebot zu einer Reihe von zehn Hauptgeboten geworden, die das allgemeine Gebot des Gehorsams in unmittelbare negative und positive Handlungsanweisungen umsetzen. Die bundestheologische Ausrichtung ist offenkundig. Der Paränese von Jer 7,23:

"Hört auf meine Stimme, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein!",

entspricht der einleitende Prohibitiv:

"Ich bin Jahwe, dein Gott. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir!"

Diese Ausschließlichkeitsforderung steht als das Erste Gebot allen anderen voran. Sie macht den Bund zwischen Jahwe und seinem Volk zum eigentlichen Thema der Reihe. Der Dekalog dient der Gestaltung der Beziehung Israels zu Jahwe. Er ist *das Bundesgesetz*.

Es spricht alles dafür, daß der Dekalog die Bundestheologie voraussetzt, die in Jer 7,22-23 in ihrer Entstehung zu beobachten ist, und von Anfang an dazu dienen soll, das Hauptgebot in einzelnen Bestimmungen auszuführen. Darauf deutet bereits, daß er das einzige Gesetz ist, das ausdrücklich mit dem - bis dahin kaum belegten! - Exoduscredo verknüpft ist, eben der Weg also, den Jahwe geboten hat, als er die Väter aus Ägyptenland führte. Der Dekalog ist auch das einzige Gesetz, in dem Bestimmungen "betreffs Brand- und Schlachtopfer" fehlen, anders als das Bundesbuch, die Reihe in Ex 34, das Heiligkeitsgesetz sowie die übrige priesterschriftliche Gesetzgebung und das Deuteronomium. Er ist, wie immer wieder festgestellt worden ist<sup>74</sup>, das einzige Gesetz, auf das Jer 7,22 sich tatsächlich anwenden läßt:

"Ich habe euren Vätern am Tage, da ich sie aus Ägyptenland führte, nichts gesagt noch geboten betreffs Brand- oder Schlachtopfer. Sondern dies habe ich ihnen geboten: 'Du sollst keine anderen Götter haben neben mir! ...'".

Die Fugenlosigkeit, mit der diese Zusammenstellung gelingt, zeigt, daß die negativ konkrete Gestalt des Hauptgebots im Dekalog sich zu der positiv allgemeinen: "Hört auf meine Stimme!", in nächster Nähe befindet.

"Ist nach 7,23 der Inhalt der Sinaioffenbarung der, dass Gott Gehorsam für einen gebotenen Weg fordert, also keine cultisch-religiösen, sondern praktisch-ethische Vorschriften giebt, so kann damit einzig und allein auf den Dekalog gezielt sein. Ich mache darauf aufmerksam, dass die Sünden, welche 7,9 dem Volke vorgeworfen werden: Stehlen, Töden, Ehebrechen, Falschschwören, Abgötterei offenbar

---

<sup>74</sup> Zuletzt von *Weinfeld*, *Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis* 53f.

dem Dekalog entsprechen, wenn sie auch nicht die Reihenfolge der zehn Worte einhalten, und wenn Jahve als Lohn für den Gehorsam gegen sein Wort verheißt להם לאלהים ויהייתי, so ist das eine handgreifliche Anspielung auf יהוה אלהיך "אנכי" (C.H.Cornill<sup>75</sup>).

Das Abhängigkeitsverhältnis, das auf solche Weise zutreffend beschrieben ist, erweist sich, wenn man es in entgegengesetzter Richtung deutet, als der Schlüssel, mit dem die Entstehung eines der wichtigsten Traditionsstücke des Alten Testaments sich aufdecken läßt.

Anders nämlich als es den Anschein hat, ist der Dekalog in seiner ältesten Fassung nicht die unmittelbare Rückwendung von der bundestheologischen Paränese zum Gesetz, sondern er entspricht der Überwindung des Gesetzes zugunsten des Hauptgebots, die in Jer 7,22-23 beabsichtigt ist. Warum auch hätte man andernfalls eine ganz und gar neue Gebotsreihe zusammenstellen sollen. Der Dekalog ist nicht anhand der zu seiner Zeit vorliegenden Gesetze entstanden, etwa als ein Auszug besonders wichtiger Gebote, die zusammengenommen eine Art Hauptgebot ergeben hätten. Ganz anders: Der Dekalog ist die zum Prohibitiv geronnene prophetische Scheltrede. Seine Vorlage ist in nächster Nähe zu Jer 7,22-23 in der Tempelrede Jeremias zu finden:

"Wie?! Stehlen, morden und ehebrechen und Lüge schwören und dem Baal räuchern und anderen Göttern nachlaufen, die ihr nicht kennt, ..." (Jer 7,9).

Man sieht auf einen Blick, daß in diesem Lasterkatalog der Dekalog in nuce enthalten ist. Die unmittelbare Beziehung steht namentlich bei der Trias "stehlen, morden, ehebrechen" (גנב רצח ונאף) außer Frage. Die Auslegung deutet diesen Sachverhalt bisher ausnahmslos dahingehend, daß hier der Dekalog zitiert werde. Indessen, bei genauer Hinsicht zitiert der Verfasser der Tempelrede nicht den Dekalog, sondern das Prophetenwort Hos 4,2:

"Schwören und Lügen und Morden und Stehlen und Ehebrechen breiten sich aus im Lande<sup>76</sup>, und Bluttat reiht sich an Bluttat!"

Die eigentümliche Reihung der absoluten Infinitive an beiden Stellen läßt sich mit jeweils unabhängiger Beziehung auf den Dekalog nicht erklären. Dagegen ist eine Abhängigkeit des Jeremiabuches vom Hoseabuche an mehr als einer Stelle zu erweisen<sup>77</sup>. Der Lasterkatalog des Hosea ist pro-

<sup>75</sup> Das Buch Jeremia 349.

<sup>76</sup> Ergänze mit Septuaginta נאף (ebenso Wolff, Dodekapropheten I 81; Rudolph, Hosea 96). Der Masoretentext beruht auf Homoioteleuton.

"3 macht Erwähnung des 'Landes' in 2 wahrscheinlich" (Wolff).

<sup>77</sup> Eine Zusammenstellung findet man bei Groß, Die literarische Verwandtschaft Jeremias mit Hosea. Nicht alle angeführten Stellen sind allerdings auf Abhängigkeit seitens des Jeremiabuches zurückzuführen.

phetisches Urgestein im Metrum 3+2. Er soll im Zusammenhang von Hos 4,1-3 das Fehlen der Gotteserkenntnis vor Augen führen.

"Offenbar folgt daraus nicht, dass Hosea den Dekalog gekannt hat" (Wellhausen<sup>78</sup>).

Da aber eine Beziehung zwischen Hos 4,2 und dem Dekalog offenkundig besteht, muß sie umgekehrt verlaufen: Hos 4,2 ist über das Zwischenglied Jer 7,9 die Keimzelle des Dekalogs<sup>79</sup>. Auch und gerade an dieser für den theologischen Gebrauch des Gesetzes grundlegenden Wende ist das Gesetz jünger als die Propheten.

## 11. Die Gebote des Dekalogs

Wenn wir uns dem Wortlaut des Dekalogs in Ex 20,2-17, der älteren der beiden parallelen Fassungen<sup>80</sup>, zuwenden, bestätigt sich diese Ableitung. Der Dekalog ist ein inhomogenes Gebilde aus kürzeren und längeren, begründeten und unbegründeten Prohibitiven sowie zwei positiven Geboten. Neben der formalen Unausgeglichenheit belegt der Wechsel von Gottesrede und Moserede, daß die Reihe nicht in einem Zuge entstanden ist. Sucht man daraufhin nach einem Kristallisationskern, von dem die Reihenbildung ihren Ausgang genommen haben kann, so kommt dafür die einzige formal eindeutige Reihung in Betracht:

"Du sollst nicht morden! Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht stehlen!" (Ex 20,13-15).

Mit dieser Reihe setzen Jesus und Paulus ein, wenn sie den Dekalog zitieren (Mk 10,19 parr.; Röm 13,9). Das dürfte kein Zufall sein, sondern verbreiteter Praxis entsprochen haben, die in der Gestalt des Dekalogs ihren Anhalt hat. Diese Reihe ist nichts anderes als die Trias von Jer 7,9

---

Es gibt auch das Umgekehrte. Die Deutung, die *Groß* seinen Beobachtungen gibt, läßt sich heute nicht mehr mitvollziehen: "Jeremia hat die Schrift Hoseas mit Eifer und Andacht gelesen" (33).

<sup>78</sup> Die kleinen Propheten 109.

<sup>79</sup> Diese Ableitung wird inzwischen auch von *Hossfeld*, *Der Dekalog*, vertreten: "Die Reihe der Kurzprohibitive bildet das Kompositionszentrum. Sie entstammt der Infinitivreihe von Hos 4,2, die entweder bereits durch den selektierenden Filter von Jer 7,9 gegangen ist oder nach Art von Jer 7,9 als Dreiergruppe übernommen und sekundär in Prohibitive umgesetzt wird" (381f.). Zu den Korrekturen, die ich im einzelnen an *Hossfelds* These anzubringen habe, s. *Levin*, *Der Dekalog am Sinai*.

<sup>80</sup> Die Sekundarität wird in der Regel auf Seiten des Deuteronomiumdekaloges angenommen. Das ist nach wie vor richtig, s. *Levin*, aaO., gegen *Hossfeld*.

← Hos 4,2. Nimmt man das folgende Gebot hinzu:

"Du sollst nicht als Lügenzeuge aussagen gegen deinen Nächsten!",  
und stellt das Erste Gebot voran:

"Du sollst keine anderen Götter haben neben mir!",

so ist der Lasterkatalog aus Jer 7,9 vollständig und zugleich in einer Reihe von fünf einander ähnlichen Prohibitiven der Grundstock des Dekalogs vorhanden. Der Baalsdienst, der in Jer 7,9 eigens hervorgehoben wird, ist dabei dem Ersten Gebot inbegriffen. Dieses ist betont an den Anfang gerückt – Ausgangspunkt für den späteren Einschub des zweiten bis fünften Gebots. Die Reihenfolge der Trias "stehlen, morden, ehebrechen" ist gegenüber Jer 7,9 verändert, wechselt aber ohnehin ständig<sup>81</sup>. Neu tritt im Dekalog der Bezug auf "deinen Nächsten" (לְרֵעֲךָ) hinzu, das bedeutet auf den Genossen innerhalb des Bundesvolkes, der Gemeinde, die im gemeinsamen Gehorsam gegen das Hauptgebot steht<sup>82</sup>. Mit Rücksicht auf den Nächsten wird bei der Umformung der prophetischen Scheltrede in die Prohibitivreihe aus den Lügenschwüren das Aussageverhalten vor Gericht<sup>83</sup>. In demselben Zuge dürfte das zehnte Gebot, das

<sup>81</sup> Von den sechs Umkehrungen des Dreiklangs fehlt in der Überlieferung, soweit ich sehe, nur eine: "stehlen, ehebrechen, morden". Die übrigen sind folgendermaßen belegt: "stehlen, morden, ehebrechen": Jer 7,9; "morden, stehlen, ehebrechen": Hos 4,2; "morden, ehebrechen, stehlen": Dekalog; Jer 7,9 LXX; Mt 19,18// Mk 10,19; "ehebrechen, stehlen, morden": Exodusdekalog LXX; "ehebrechen, morden, stehlen": Deuteronomiumdekalog LXX; Papyrus Nash; Lk 18,20; Röm 13,9.

<sup>82</sup> Ursprünglich wird לְרֵעֲךָ in den kasuistischen Rechtssätzen ohne jede Betonung als Pronomen gebraucht. Es bezeichnet den beteiligten "anderen" (לְרֵעֲךָ), zu dem der Betroffene, ein ebenso beliebiger Mann (אִישׁ), sich im jeweiligen Fall im Rechtsverhältnis befindet (אִישׁ וְרֵעֵהוּ = alter alter). Das ändert sich unversehens, sobald im Anhang des Bundesbuches (Ex 22,20-23,19) die Kasuistik in den Appell der Du-Paränese übergeht. Durch den Wechsel in die Anrede wird der beliebige andere (לְרֵעֲךָ) zu "deinem Nächsten" (לְרֵעֲךָ), zu dem der Angesprochene in einem dauernden und verpflichtenden Verhältnis steht. "Dein Nächster" ist der andere coram Deo in der Gemeinschaft des Bundesvolkes. Im Deuteronomium ist dies, auf späterer Stufe, noch stärker betont, indem dort "der andere/dein Nächster" durch "sein/dein Bruder" interpretiert und ersetzt wird (dazu Perlitt, "Ein einzig Volk von Brüdern"). Bei der Entstehung des Dekalogs war diese deuteronomische Bruder-Sprache schon vorhanden; doch greift der Dekalog nicht darauf zurück. Erst in der Auslegung des Dekalogs im Heiligkeitgesetz Lev 19,1-18 fließen der Deuteronomiumstrom und der Dekalogstrom zusammen.

<sup>83</sup> Die Auslegung des Dekalogs in Lev 19,1-18 bietet beides nebeneinander, indem sie neben Ex 20,2-17 (und übrigens auch Hos 4,2, vgl. V. 11) auch Jer 7,9 wieder heranzieht, s. V. 12. Man sieht bei solcher Gelegenheit, daß die Bezüge, aus denen wir unsere traditionsgeschichtlichen

ebenfalls mit dem Nächsten befaßt ist, angefügt worden sein:

"Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten!"<sup>84</sup>.

So können wir mit einem Hexalog als ältester Fassung rechnen. In der Anfügung des zehnten Gebots zeigt sich zugleich der Ansatz zu einer Vervollständigung der Reihe. Dennoch bleibt die Auswahl der Gebote zufällig und ohne die Vorlage Jer 7,9 rätselhaft, soviel Scharfsinn immer darauf verwandt worden ist, das Ordnungsprinzip zu entschlüsseln. Was besagt neben dem zehnten Gebot das achte: "Du sollst nicht stehlen?"<sup>85</sup>. Warum ist für das sechste das Verb רצח gebraucht, das auch den unvorsätzlichen Totschlag bezeichnet?<sup>86</sup> Auch die seltsam allgemeine, nachmals so verbreitete Rede von den "anderen Göttern" im Ersten Gebot erklärt sich mit der Herkunft aus der prophetischen Polemik.

Der abstrakt-allgemeine Ausdruck "andere Götter" (אלהים אחרים) ist verwunderlich, trotz seiner Häufigkeit im Alten Testament. Aus dem unmittelbaren Kampf gegen Abgötterei und Synkretismus kann er nicht herühren, so gut er sich, einmal geprägt, gerade wegen seiner Allgemeinheit = Allgemeingültigkeit dazu eignet. Denn Abgötterei vollzieht sich immer mit bestimmten Göttern und hätte von sich aus lediglich dazu geführt, den jeweiligen Konkurrenten Jahwes - oder alle miteinander in einer langen Liste - namentlich zu bekämpfen. Dafür ist der Baalskult ein Beispiel. Der sinnvollste und darum wahrscheinlich ursprüngliche Beleg findet sich vielmehr in einem anderen Schlüsseltext der Bundestheologie, der Gotteswahl Jos 24<sup>87</sup>. Hier dient der Gattungsbegriff als Kontrastbezug, um die Entscheidung Israels für Jahwe darstellen zu können: "Es liegt uns fern, Jahwe zu verlassen und anderen Göttern zu dienen" (V. 16). An dieses Versprechen ließ sich fortan anknüpfen, wenn es galt, Israel des Treubruchs gegen Jahwe zu verklagen. Ein frühes Beispiel dafür, wahrscheinlich der nächstälteste Beleg nach Jos 24,16, ist die Vorlage des Dekalogs Jer 7,9: "Stehlen, morden und ehebrechen und Lüge schwören und dem Baal räuchern und anderen Göttern nachlaufen, die ihr nicht kennt." Auch in diesem polemischen Rundumschlag leuchtet die Verwendung des Allgemeinbegriffs ein. Wie ungewöhnlich er zunächst war, zeigt die Notwendigkeit eines verdeutlichenden Zusatzes: "andere Götter, die ihr nicht kennt". Jer 7,9 ist der älteste Beleg des Ausdrucks im Jeremiabuch. Die Verteilung verläuft:

---

Verbindungen spinnen, den alttestamentlichen Verfassern vollkommen geläufig waren.

<sup>84</sup> Ex 20,17b ist, wie auf einen Blick zu sehen, eine nachgetragene Ausführung dazu. S. im einzelnen Levin, Der Dekalog am Sinai.

<sup>85</sup> Dieses (Schein-)Problem hat Alt, Das Verbot des Diebstahls im Dekalog, besonders herausgestrichen und auf seine Weise zu lösen versucht.

<sup>86</sup> Vgl. das Asylrecht Dtn 19,4,6 mit den Ablegern Num 35,11; Dtn 4,42; Jos 20,3.5. Erst im späteren Sprachgebrauch, wahrscheinlich unter dem Einfluß des Dekalogs, bezeichnet רצח den vorsätzlichen Mord. Der Übergang läßt sich in Num 35 beobachten.

<sup>87</sup> S.u. S.114-119.



5,19

7,6 → 35,15 → { 11,10 → 13,10 → 16,11 → { 16,13

25,6

22,9

Jer 7,9 → { 7,18 → 19,13 → 32,29

19,4 → 44,3.5.8.15

Auch Dtn 13,3 dürfte aus Jer 7,9 geflossen sein.

Die vier Gebote, die der ältesten Fassung noch fehlen, sind hinzugekommen, als der Dekalog seinen Ort im Buche Exodus gefunden hatte. Sie nun entstammen nicht mehr der Prophetie, sondern dem Gesetz, genauer den vorpriesterschriftlichen Gesetzen im Umkreis des Dekalogs: dem Bundesbuch und der Reihe in Ex 34. Die Vorlage für das dritte und das fünfte Gebot findet sich im Bundesbuch: Das Verbot, den Namen Jahwes zu mißbrauchen, ist Ex 23,1 nachgebildet; zum Elterngebot vergleiche Ex 21,15.17. Das zweite und das vierte Gebot sind aus Ex 34 nachgetragen: Das Sabbatgebot ist aus 34,21 regelrecht zitiert<sup>88</sup>; das Bildverbot, das den Zusammenhang des Ersten Gebots Ex 20,3 mit seiner Ausführung V. 5a zerreißt<sup>89</sup> – die Begründung V. 5b-6 ist leicht als Erweiterung aus Ex 34,7 zu erkennen –, hat in 34,17 einen Vorgänger<sup>90</sup>. Sabbatgebot und Elterngebot als die beiden positiven Gebote enthalten zugleich Anleihen aus der frühdeuteronomischen Paränese. Alle vier später hinzugefügten Gebote schließen an das Erste Gebot an und bilden mit ihm einen gemeinsamen Block, der freilich durch den Sprecherwechsel zwischen drittem und viertem Gebot gestört ist. Entgegen ihrer Herkunft aus dem Gesetz sind gerade sie die eigentlich paränetischen Gebote des Dekalogs mit ausführlichen Ausführungsbestimmungen und Begründungen. Die exegetischen Einzelheiten sind indes nicht unser Thema<sup>91</sup>.

## 12. Das Deuteronomium als Bundesgesetz

Mit der Ausgestaltung des Hauptgebots im Dekalog ist die Wende zum Gesetz eingeleitet, die im weiteren für die Bundes-theologie, ja für die ganze alttestamentliche Theologie bestimmend geworden ist. Ihr Endergebnis, das nunmehr theologisch begründete Gesetz, liegt uns in zwei großen Blöcken vor: der Sinai-Gesetzgebung Ex 20 – Num 10 (mit Nachträgen bis Num 35) und der Moab-Gesetzgebung des Deuteronomiums.

<sup>88</sup> Dazu *Levin*, Der Sturz der Königin Atalja 41f.

<sup>89</sup> Das hat *Zimmerli*, Das zweite Gebot 236-240, in aller Deutlichkeit gesehen. Er scheut sich allerdings, die literarkritischen Konsequenzen zu ziehen.

<sup>90</sup> Ex 34,17 ist natürlich durch die Erzählung Ex 32 veranlaßt, s. 32,4.8.

<sup>91</sup> S. dazu jetzt die Monographie von *Hossfeld*, Der Dekalog, bes. 240-284, sowie *Levin*, Der Dekalog am Sinai.

Beide Blöcke werden jeweils eingeleitet mit dem Dekalog, so daß beide auf ihre Weise als umfangreiche Ausführungen des Hauptgebots erscheinen<sup>92</sup>. Dabei gibt es zwischen ihnen einen wesentlichen Unterschied.

Am Sinai ist der Dekalog, letzten Endes verursacht durch die in Jer 7,22-23 angelegte Verknüpfung des Hauptgebots mit dem Exoduscredo, der Ursprung, an den im Laufe der weiteren Überlieferungsgeschichte die übrigen Gesetze sich angeschlossen haben<sup>93</sup>. Mit Ausnahme des Bundesbuches, das am Sinai seinen Platz gefunden hat, weil es mit dem Deuteronomium in Konkurrenz steht und von sich aus keinen Ort in der Heilsgeschichte besitzt<sup>94</sup>, ist der Dekalog in seiner ursprünglichen Gestalt sogar das älteste Sinai-Gesetz. Die Sinai-Gesetze sind entweder, wie die Reihe in Ex 34 (+ Ex 23<sup>95</sup>) und die priesterschriftliche Gesetzgebung, von vorn-

---

<sup>92</sup> Die Behauptung von Noth: "'das Gesetz' tritt im Alten Testament in keiner Hinsicht als eine Einheit auf" (Die Gesetze im Pentateuch 15), ist in dieser Hinsicht glatt zu bestreiten. Die Hinsicht des Hauptgebots aber ist für das alttestamentliche Gesetz die wichtigste überhaupt; und zwar nicht nur für die Theologie des Gesetzes, sondern auch, wie hier gezeigt wird, für seine Entstehung und Überlieferung.

<sup>93</sup> Dazu Levin, Der Dekalog am Sinai.

<sup>94</sup> Das Bundesbuch als eine der Vorlagen des Deuteronomiums sollte zwar durch dieses nicht verdrängt werden (gegen Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament 292-297), aber es wurde, wie das Fehlen einer Wirkungsgeschichte in der deuteronomistischen Tradition zeigt, an den Rand des Interesses gerückt. Anders als das Deuteronomium stand es bei der Entstehung der Heilsgeschichtsschreibung abseits und fand erst nachträglich in die jehowistische Sinai-Perikope Aufnahme. In diesem Abseits nun ergab sich die Möglichkeit, daß das Bundesbuch, da nicht programmatisch auf den einzigen Kultort ausgerichtet, zum Gesetz der außerpalästinischen Exulanten wurde. Diesem Trägerkreis entstammt der Zusatz zum Altargesetz Ex 20,24b, der das Bundesbuch ausdrücklich diasporatauglich macht, und der Grundstock des zweiten Anhangs 23,20-33 (etwa V. 20.25aßb-26). Das deuteronomische Zentralisationsgesetz ist nicht gegen das Altargesetz des Bundesbuches gerichtet, sondern umgekehrt. Vielleicht hängt mit dem Zusatz 20,24b auch die Stellung des Altargesetzes zusammen. Es könnte wie die übrige Du-Paränese ursprünglich im Anhang des kasuistischen Bestands, etwa im Zusammenhang der kultischen Vorschriften 23,14-19 gestanden haben und in Entsprechung zu Dtn 12 an den Anfang - vor die Überschrift 21,1 - gerückt worden sein.

<sup>95</sup> "Das brüchige Gebilde des sog. jahwistischen Dekalogs von Ex. 34" (Zimmerli, Sinaibund und Abrahambund 207) wird "sowohl durch sein literarisches Verhältnis zum Bundesbuch wie durch seine gattungsmäßige Beschaffenheit als ein sekundäres Mischgebilde erwiesen" (Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts 317 Anm.1). Zum größeren Teil beruht es auf Ex 23,12.15-19. Der umfangreiche Versuch von Halbe, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26, hat daran nichts ändern können.

herein als weitere Ausführung des im Dekalog vorliegenden Hauptgebots entstanden, oder sie wollen, wie das Bundesbuch, durch ihre nachträgliche Einordnung in die Sinai-Perikope als solche Ausführung verstanden sein.

Im Deuteronomium sind die Bedingungen andere. Nicht nur, daß das Urdeuteronomium zu der Zeit, als Bundestheologie und Hauptgebot aufkamen, längst bestand, ja daß das Hauptgebot geradezu in Entgegensetzung zum Deuteronomium entstanden ist; das Deuteronomium hatte auch bereits, wahrscheinlich in Zusammenhang mit der Entstehung des deuteronomistischen Geschichtswerks (zwischen 560 und 539), seinen Ort in der Heilsgeschichte erhalten. Es konnte darum nicht wie alle übrigen Gesetze an den natürlichen Ort des Hauptgebots, das ist (nach Ausweis von Jer 7,22-23 und der heutigen Sinai-Perikope) an den Exodus und den ihm folgenden Sinai/Horeb versetzt werden; vielmehr mußte in seinem Fall das Hauptgebot nach Moab kommen. Die Folge ist das seltsame Nebeneinander von Horebgesetz und Moabgesetz, Horebbund und Moabbund, sind jene heilsgeschichtlichen Turbulenzen, die Dtn 5,3 und 28,69 auszugleichen bemüht sind.

Die Verbindung von Hauptgebot und Gesetz innerhalb des Deuteronomiums ist am einfachsten zu greifen in der Voranstellung des Dekalogs Dtn 5,1-6,3. Sie ist aber nicht durch diesen Vorspann erst entstanden, der die jehowistische Sinai-Perikope Ex 19-24; 32-34 in einer fortgeschrittenen Gestalt längst voraussetzt<sup>96</sup>. Bereits viel früher, etwa gleichzeitig mit der Zusammenstellung einer Reihe bestimmter Hauptgebote in der Grundform des Dekalogs, führte die Rückwendung der Bundestheologie vom allgemeinen Hauptgebot zum Gesetz zu einschneidenden Rückwirkungen auf das vorhandene Korpus der Gesetze, das heißt - da das Bundesbuch durch das Deuteronomium an den Rand des Interesses gerückt und das übrige alttestamentliche Gesetz noch nicht vorhanden war - auf das Deuteronomium. Darüber wurde dieses Gesetz zu einem anderen, als der Verfasser von Jer 7,22-23 es vor Augen und gegen das er sich gewandt hatte. Es verlor die untheologische Sprödigkeit und wurde durch paränetische Einkleidung, die mit der Zeit immer ausführlichere Gestalt annahm, selbst zu einer großen bundestheologischen Paränese, zu einer das Hauptgebot auslegenden Lebensregel, die das Gottesverhältnis im großen wie im einzelnen umfassend gestaltete.

---

<sup>96</sup> Das hat namentlich *Mittmann*, Deuteronomium 1,1-6,3, nachgewiesen, vgl. S.159: "In seinem Handlungsablauf spiegelt Dtn 5 ziemlich getreu den heutigen Aufriß der größeren Parallele wider. Was dort sich freilich erst unter einschneidenden Veränderungen eines älteren Bestandes ... herausbildete, ... das präsentiert sich hier als eine literarisch glatte und in sich logische Konzeption".

13. Das Sch<sup>e</sup>ma

Neben zahlreichen Einschüben und dem rückwärtigen Rahmen dient zur paränetischen Einkleidung des Deuteronomiums vor allem der Vorspann Dtn 6-11. Er setzt ein mit der wohl schönsten Fassung von Bund und Hauptgebot, die im Alten Testament zu finden ist: mit dem Sch<sup>e</sup>ma.

"Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe als ein einziger! Und du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft!" (Dtn 6,4-5).

Zur Übersetzung von יהוה אלהינו יהוה אחד: Der Eigenname "Jahwe" kann nicht wohl als Prädikat stehen. Das bedeutet: "Man wird das zweite יהוה als eine nachdrückliche Wiederholung des Subjektes ... betrachten müssen" (C.Steuernagel<sup>97</sup>). Eine solche Wiederholung wäre wenig sinnvoll, wenn das vorhergehende אלהינו Apposition wäre. Es muß folglich als Prädikat gelesen werden. Daß Jahwe Israels Gott ist, wird nicht lediglich als Voraussetzung erwähnt, sondern ist im Sch<sup>e</sup>ma nicht anders als in der Bundesformel die Satzaussage: "Jahwe ist unser Gott!"<sup>98</sup>. Wahrscheinlich hat diese kurze Credoformel, die sich von der Du-Paränese des Kontextes abhebt, einmal für sich bestanden. Dafür zeugt einerseits eine Überlieferung wie 1 Kön 18,39, die in das 9. Jh. hinaufreichen dürfte, anderseits die Wirkungsgeschichte des Sch<sup>e</sup>ma, wie sie in Jos 24,18b<sup>99</sup> = Ps 95,7 und in Jer 3,22b<sup>100</sup> zu greifen ist. Ob אחד als durch die Endstellung besonders betonte Apposition oder als Prädikat eines zweiten Satzes aufgefaßt wird, ist für das Verständnis nicht in derselben Weise entscheidend. Beides kommt im Grunde auf eines hinaus.

Als das Liebesgebot des Sch<sup>e</sup>ma vermag das Hauptgebot die Unbestimmtheit zu überwinden, die dem bloßen: "Hört auf meine Stimme!" von Jer 7,23 anhaftet, ohne doch in die neue Gesetzlichkeit des Dekalogs zu verfallen. Das Deuteronomium aber, unter diesem Leitsatz gelesen, steht nicht mehr in Gegensatz zum Hauptgebot, sondern erscheint als seine Ausführung.

"Daß das Deuteronomium in seiner ursprünglichen Fassung mit diesen Sätzen begann, ist heute wohl allgemein anerkannt" (A.Alt<sup>101</sup>).

Als der erste Satz des Rahmens ist das Sch<sup>e</sup>ma zugleich dessen theologisch gewichtigster und literargeschichtlich ältester. Man kann unschwer sehen, daß alles, was in Dtn

<sup>97</sup> Das Deuteronomium 75.

<sup>98</sup> Für einen solchen bundestheologischen Haupt-Satz kann der übliche deuteronomische Sprachgebrauch nicht maßgebend sein. Anders Lohfink, ThWAT I 213f.: "Im Raum dtn/dtr Sprache ist אלהינו als Apposition zu יהוה zu betrachten, da prädikatives אלהים hinter יהוה stets eigens kenntlich gemacht wird".

<sup>99</sup> S.u. S.114.

<sup>100</sup> S.u. S.185.

<sup>101</sup> Die Heimat des Deuteronomiums 253 Anm.3.

6-11 an Paränese oder heilsgeschichtlichem Rück- oder Vor-  
 ausblick folgt, sich zum Sch<sup>e</sup>ma verhält wie Variationen zum  
 Thema<sup>102</sup>. Hier wird der Orgelpunkt angeschlagen, über dem  
 die folgende Melodie sich erhebt. Ohne das Sch<sup>e</sup>ma hinge  
 alles weitere in der Luft. Das macht die Annahme wahrschein-  
 lich, daß das Sch<sup>e</sup>ma auch der literargeschichtliche Kern  
 von Dtn 6-11 ist, der älteste paränetische Vorspann des  
 Urdeuteronomiums. Es leitet denn auch unmittelbar zu den  
 einzelnen Geboten über:

"Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen dir im Herzen  
 sein: ..." (Dtn 6,6<sup>103</sup>).

An diese Überleitung läßt der Beginn des Urdeuteronomiums,  
 nämlich das älteste Zentralisationsgesetz Dtn 12,13ff.<sup>104</sup>,  
 sich mühelos anschließen. Dabei wird zugleich erkennbar,  
 daß das Sch<sup>e</sup>ma als die ursprüngliche deuteronomische Fas-  
 sung von Bund und Hauptgebot unter dem Einfluß des Zentra-  
 lisationsgesetzes gestaltet ist: Dem einen Kultort ent-  
 spricht der eine Jahwe, יהוה אחד<sup>105</sup>. Unter der Überschrift  
 des Sch<sup>e</sup>ma wird das deuteronomische Gesetz Dtn 12-26 zum  
 Kompendium dessen, was es im Einzelfall bedeutet, Jahwe  
 von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller Kraft  
 zu lieben.

Ebenso wie das Sch<sup>e</sup>ma der erste und älteste Satz des vor-  
 deren Rahmens, ist Dtn 26,16 der erste und älteste des  
 rückwärtigen. Er bezieht sich, was in der Wendung "von gan-

---

<sup>102</sup> "Dtn 6,4 hat .. als Anfang ... einen einzigartigen Platz inne, der  
 den Charakter als eröffnendes kurzes Manifest unterstreicht. ... Dtn  
 6,4f. ist in dieser Anfangsstellung nicht nur Resümee für das Gesetzes-  
 korpus, sondern auch für den Rahmen" (Rose, Der Ausschließlichkeits-  
 anspruch Jahwes 140).

<sup>103</sup> Im heutigen Zusammenhang von Dtn 6,6-9 (und von daher bekanntlich  
 in der jüdischen Tradition) werden "diese Worte, die ich dir heute ge-  
 biete" auf das Sch<sup>e</sup>ma selbst bezogen. Dazu muß innerhalb der Moserede  
 zwischen V. 4-5 und V. 6 ein Wechsel der Sprechenebene angenommen werden.  
 V. 4-5 geraten gleichsam in Anführungszeichen. Von einer solchen Zäsur  
 ist aber in Wahrheit nichts zu spüren. Auch bezieht der Relativsatz  
 in V. 6 sich nicht zurück, sondern auf das Gesetz voraus. "Der Relativ-  
 satz והדברים האלה אשר אנכי מצוך היום auf das dtn Gesetz zu fordern" (Steuernagel, Das Deuteronomium 76, der den  
 Relativsatz streicht - ohne einen anderen als diesen inhaltlichen  
 Grund). Man wird darum die überfüllten und übertreibenden Verse 7-9,  
 die, wie sie stehen, sich nur noch auf das Sch<sup>e</sup>ma beziehen lassen -  
 in V. 7 war anfänglich wohl noch an das Gesetz gedacht -, als spätere  
 Zusätze betrachten müssen.

<sup>104</sup> Zur Literarkritik von Dtn 12 s. Smend, Die Entstehung des Alten  
 Testaments 72f.

<sup>105</sup> Diesen Zusammenhang hat Rose, aaO. 136-140, herausgestrichen und  
 mit Recht als Abhängigkeit des Sch<sup>e</sup>ma vom Urdeuteronomium gedeutet.

zum Herzen und von ganzer Seele" zum Ausdruck kommt<sup>106</sup>, wie eine Klammer auf Dtn 6,4-6 zurück.

"Heute gebietet dir Jahwe, dein Gott, zu tun diese Ordnungen und Rechtssätze, daß du sie hältst und anwendest von ganzem Herzen und von ganzer Seele!"

Das vergleichsweise hohe Alter dieses Verses geht neben der Stellung im unmittelbaren Anschluß an das Korpus der Gesetze aus der Sprache hervor. Sie hebt sich von der eingefahrenen späteren Paränese deutlich ab und ist ursprünglicher als alles, was das Deuteronomium an vergleichbaren Wendungen enthält<sup>107</sup>: Die Rechtstermini חקים und משפטים stehen (noch) nicht fugenlos in Reihe. Sie sind nicht additiv gebraucht bei verschwimmenden Bedeutungsunterschieden, sondern bezeichnen das deuteronomische Gesetz distinktiv als die Zweieinheit von kultischen (Neu-)Ordnungen (חקים) und für die Rechtsprechung geltenden Normen (משפטים). Ihrem Gewicht und ihrer Anordnung im Deuteronomium gemäß stehen die Ordnungen voran. Sie gilt es einzuhalten (שמר), die Rechtssätze gilt es anzuwenden (עשה). Die Verbindung des Partizips מצוה mit Jahwe statt wie meist mit Mose gibt Dtn 26,16 den Charakter eines Fazits: Mit diesem Satz hat die Sammlung der Gesetze einmal geschlossen<sup>108</sup>.

<sup>106</sup> Der Rückbezug ist nicht mehr so deutlich, wie er ursprünglich gewesen ist: Die Wendung "von ganzem Herzen und von ganzer Seele" hatte einmal neben Dtn 6,5 in Dtn 26,16 ihren einzigen Beleg. Im heutigen Alten Testament ist sie zwanzigmal zu finden: Dtn 4,29; 6,5; 10,12; 11,13.18; 13,4; 26,16; 30,2.6.10; Jos 22,5; 23,14; 1 Kön 2,4; 8,48; 2 Kön 23,3.25; Jer 32,41; 2 Chr 6,38; 15,12; 34,31. Man sieht auf einen Blick, daß außerhalb des Deuteronomiums nur die spätesten Schichten der deuteronomistischen Literatur und ihre Ableger vertreten sind. Im Deuteronomium aber fehlt das Korpus (13,4 ist allgemein als Zusatz anerkannt). Was den Rahmen des Deuteronomiums angeht, läßt sich unschwer verfolgen, daß die Wendung aus dem Schema hervorgegangen ist: Dtn 4,29 gehört zum späten Vorspann; 10,12 ist ausdrückliches Zitat von 6,5; 11,13 zitiert 10,12 im Zusammenhang der Gehorsamsbedingung, versetzt dabei in den Plural; 11,18-20 sind aus 6,5-9 abgeschrieben; 30,2.6.10 gehören zur heilsgeschichtlichen Vorausschau, die sich an Segen und Fluch anschließt, und sind entsprechend spät. Der inhaltliche Zusammenhang mit dem Schema ist bei der Mehrzahl der Belege darin zu greifen, daß die Wendung auf das Gottesverhältnis bezogen ist: "Von ganzem Herzen und von ganzer Seele" ist Jahwe zu lieben (Dtn 6,5; 10,12; 11,13; 13,4; 30,6; Jos 22,5), ist er zu suchen (Dtn 4,29; 2 Chr 15,12) oder soll man zu ihm zurückkehren (Dtn 30,2.10; 1 Kön 8,48 → 2 Chr 6,38; 2 Kön 23,25). Auf den Gesetzesgehorsam wird die Wendung nur in Dtn 26,16 → 2 Kön 23,3 → 2 Chr 34,31; vgl. 1 Kön 2,4 angewandt.

<sup>107</sup> Dtn 26,16 steht von sich aus nicht in Beziehung zu der Überschrift 12,1 und dem Rahmen des Vorspanns 5,1; 11,32. Die offenkundig planvollen Entsprechungen sind durch sekundäre Entlehnungen entstanden.

<sup>108</sup> Die Wendung ist in Dtn 26,16 noch nicht erstarrt. Wahrscheinlich

Dieser erste bundestheologische Rahmen Dtn 6,4-6 und 26,16 ist der Ursprung jener eindringenden, zu Herzen sprechenden, ganzen Gehorsam heischenden, vor das "heute" der Entscheidung stellenden paränetischen Formelsprache, die dem Leser des vorliegenden Buches als das eigentlich Deuteronomische erscheint, Sie ist jedoch von der Paränese des ursprünglichen Korpus klar unterschieden. In Dtn 12-26 findet sie sich nur in jüngeren Zusätzen. Das vor-bundestheologische, joschijanische Deuteronomium enthielt sie noch nicht.

#### 14. Dtn 26,16-19 und der Moabbund

Abgesehen von der Rahmung 6,4-6 und 26,16 ist das Deuteronomium sodann in geradezu wörtlichem Sinne in den Rahmen der Bundestheologie einbezogen worden, indem es vorn und hinten durch Bundesschlüsszen gerahmt worden ist. Das Gesetz wurde zum Inhalt des Bundes, der Jahwebund zu einer Verpflichtung auf das Gesetz. Die vordere Rahmung geschah sehr spät durch die Rekapitulation des Sinai/Horeb-Bundes in Dtn 5. Sie braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wichtiger ist der Bundesschluß am Ende des deuteronomischen Korpus in Dtn 26,17-18. Er geht, wie jetzt zu zeigen ist, ebenfalls unmittelbar auf Jer 7,22-23 zurück und ist der Versuch, die dortige Bundeszusage und Paränese in den Akt einer Verpflichtung auf das deuteronomische Gesetz umzusetzen.

Zunächst die Literarkritik. Der Abschnitt Dtn 26,16-19 zerfällt literarisch in drei Schichten. Ältester Text ist der bereits erwähnte Rahmenvers 26,16. Er ist eine Klimax, die keine Fortsetzung erwarten läßt. V. 17 setzt asyndetisch und mit Wiederholung des Zeitbezugs היום "heute" auf neuer Ebene ein. Mit ihm beginnt eine literarische Ergänzung. Zur selben Schicht gehört V. 18, da beide Hälften des Bundeszeremoniells unzertrennlich sind. In V. 19 ist deutlich ein weiterer Nachtrag zu erkennen, zu Beginn an dem Wechsel des logischen Subjekts der Infinitive (ולשמר/Israel - ולחתך/Jahwe), der weit härter ist als der vergleichbare Wechsel in V. 17 (להיות/Jahwe - וללכת/Israel)<sup>109</sup>, am Ende an der Wiederaufnahme der Israelhälfte der Bundesformel aus V. 18, sogar einschließlich der Zitationsformel כאשר דבר "wie er gesagt hatte"<sup>110</sup>.

---

liegt hier neben 6,6 der zweitälteste Beleg vor. Innerhalb des Korpus gehört keiner der Belege der Wendung (מצוה אתכם) אשר (על כן) אנכי מצוה (אשר) zum urdeuteronomischen Bestand: 12,11.14b.28; 13,1.19; 15,5.11.15; 19,7.9; 24,18.22.

<sup>109</sup> Die Septuaginta vermeidet die Härte, indem sie εἰς μετάνοιαν mit ὡς wiedergibt, also bereits am Anfang wie dann in V. b ולהיתך liest. *Steuernagel*, Das Deuteronomium 146, und andere beseitigen sie gewalt-

Als die eigentliche Bundesschlußszene schälen sich V. 17-18 heraus:

"Den Jahwe hast du heute sagen lassen, daß er dein Gott sein wolle, und zu wandeln in seinen Wegen und zu halten seine Ordnungen und Gebote und Rechtssätze und auf seine Stimme zu hören. Jahwe aber hat dich heute sagen lassen, daß du sein Eigentumsvolk sein wollest, wie er dir zugesagt hat, und alle seine Gebote zu halten."

Auch dieser Text ist offenbar nicht aus einem Guß, wie aus der Syntax der Infinitive hervorgeht, die der Sache nach zwar eindeutig, der Sprache nach aber eigentümlich ist. *R.Smend* sah sich deshalb mit Recht veranlaßt, nach einem unentbehrlichen Kern zu suchen. Er fand ihn in den beiden Hälften der Bundesformel mit den zugehörigen Redeeinleitungen<sup>111</sup>. Indessen hat *N.Lohfink* mit gleichem Recht geltend gemacht, daß der vorliegende Text für eine literarkritische Zerlegung keine Handhabe bietet und daß das Kriterium der Unentbehrlichkeit unter solchen Umständen nicht hinreicht<sup>112</sup>. Wir müssen Dtn 26,17-18, inhomogen wie die Szene offensichtlich ist, als literarische Einheit nehmen. Ist dies aber so, bedeutet es, daß die Inhomogenität auf der Übernahme und Neukombination vorgegebener, nicht freigestalteter Sprachmuster, das heißt auf Zitat beruht. Darauf weist der Text selbst hin, wenn er der Israelhälfte der Bundesformel die Zitationsformel "wie er (Jahwe) dir gesagt hat" hinzufügt. Die Bundesformel in Dtn 26,17-18 ist demnach von anderer Stelle übernommen.

Tatsächlich macht die Bundesschlußszene, wie wir sie lesen, keinen in irgendeiner Weise ursprünglichen Eindruck, sondern ist von ausgesprochener Künstlichkeit. Mag man die Einkleidung der zweiseitigen Handlung in den einseitigen Mosebericht mit dem Sprachgestus des Deuteronomiums erklären können, so muß doch die beispiellose Redeform des אָמַר hi. stützen lassen, mit der die beiden Hälften der Bundesformel jeweils eingeführt sind. Als Deutung dieses ungewöhnlichen Sprachgestus stehen der übliche Kausativ "sagen lassen" oder der Intensiv "proklamieren" zur Auswahl. Von aller Grammatik abgesehen (die in solchem Falle ohnehin das Unsicherste ist), bedeutet dies die Entscheidung, wem bei diesem Bundesschluß welche Hälfte der Bundesformel in den Mund zu legen ist:

---

sam durch Umstellungen.

<sup>110</sup> Die Übereinstimmung von 26,19 mit 28,1 beruht auf einem angleichenden Zusatz dort: 28,1b.2b fallen aus dem Gefüge heraus. Das bestätigt der Vergleich mit der negativen Alternative in 28,15.

<sup>111</sup> Die Bundesformel 7. Im Anschluß an *Smend* ebenso *Perlitt*, *Bundestheologie im Alten Testament* 102-115, und *Rose*, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes* 101-110.

<sup>112</sup> Dt 26,17-19 und die "Bundesformel" 529-531.



"Bei kausativem Verständnis handelt Vers 17 von der Erklärung Jahwes und Vers 18f von der Erklärung Israels. Umgekehrt handelt bei intensivem Verständnis Vers 17 von der Erklärung Israels und Vers 18f von der Erklärung Jahwes" (N.Lohfink<sup>113</sup>).

R.Smend hat sich mit Ben Yahuda für den Intensiv entschieden, läßt also zunächst Israel erklären: "Jahwe soll mein Gott sein", und anschließend Jahwe: "Israel soll mein Volk sein". Dieses Verständnis ist sprachlich gewiß eine Möglichkeit. Es veranlaßt jedoch theologische Bedenken. Wenn es um die Begründung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel geht, muß Jahwe das erste Wort haben und Israel das zweite. Jahwes Sache ist die freie Erwählungsentscheidung, Israels Sache ist die Annahme des Erwähltseins im bejahenden Gehorsam. Das Verständnis des אִמְרָה hi. als Intensiv läßt sich denn auch am Text klar widerlegen; denn die Zitationsformel לֹא כִּי אֲשֶׁר דִּבֶּר לְךָ V. 18bβ gerät dabei in die Jahwerede.

"Nun ließe sich nicht viel Sinn darin finden, daß Jahwe in seiner Erklärung auf eine eigene, früher ergangene Verheißung zurückverwies. Wohl aber ist es höchst angebracht, daß Israel dann, wenn es nicht nur die selbst zu übernehmenden Leistungen aufzählt, sondern daneben es sogar wagt, das zu benennen, was Jahwe ihm gegenüber leisten soll, ausdrücklich betont, daß es ja jetzt nicht aus eigenem neue Forderungen an Jahwe stellt, sondern daß es nur das erwähnt, was Jahwe ihm vorher schon längst zugesagt hat" (N.Lohfink<sup>114</sup>).

So gesehen löst sich das Rätsel des אִמְרָה hi., und zwar in V. 18. Wenn Israel hier erklärt: "Ich will Jahwes Volk sein", so kann es dies nicht aus Eigenem, sondern nur im Kausativ, dessen Subjekt Jahwe ist. Jahwe ist der Grund, daß Israel sich für Jahwe erklären kann, nämlich Jahwes vorausgegangene und bei dieser Gelegenheit zitierte Verheißung: "Ihr sollt mein Volk sein". Im Grunde sind beide Hälften der Bundesformel nur als Zusage von Jahwes Seite möglich: "Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein". Die gegenseitige Formulierung von Dtn 26,17-18 steht dem ursprünglichen Sitz im Leben der Bundesformel, ja dem ursprünglichen Sinn des Jahwebundes nicht am nächsten, sondern am fernsten<sup>115</sup>. Die Umsetzung der Bundeszusage in den Rückblick auf eine in der heilsgeschichtlichen Gründerzeit stattgehabte Bundesschlußszene zwischen Jahwe und Israel ist so künstlich, wie das אִמְרָה hi. künstlich ist, das die Szene allererst möglich macht.

Das grammatische Problem des אִמְרָה hi. ist vollkommen nebensächlich, denn die Aussage ist vollkommen klar - solange man nichts unterschiebt,

<sup>113</sup> AaO. 531.

<sup>114</sup> AaO. 532.

<sup>115</sup> Gegen Smend, aaO. 8. Vgl. S.26: "Diese Gegenseitigkeit war, wie man nachträglich sieht, etwas Erstaunliches gewesen." In der Tat: Sie hat nie bestanden!

was der Text nicht sagen will. Es ist entscheidend, daß in Dtn 26,17-18 nicht irgendein historisches Ereignis seinen Niederschlag gefunden hat, sondern grundsätzliche theologische Reflexion, die nach einer heilsgeschichtlichen Begründung für das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel auf der Suche ist. So wenig man bestreiten kann, daß die Szene einen Vertragsabschluß darstellen will und dazu das Muster der seinerzeit üblichen, etwa politischen Vertragsschlüsse verwendet, so wenig ist es legitim, Dtn 26,17-18 an diesem Muster zu messen. Denn die Anwendung auf theologische Sachverhalte transzendiert die vorgegebenen Gattungen, und diese Entschränkung läßt sich nicht widerrufen, will man den theologischen Sachverhalt nicht unter der Hand verlieren. Darum ist es falsch, die Bundesschlußszene aus dem Kontext der deuteronomischen Mose-rede herauszunehmen und nach einem "ursprünglichen Sitz im Leben" zu fahnden, gleichgültig ob man ihn (mit *Smend*) in dem joschijanischen Bundesschluß 2 Kön 23,1-3 oder (mit *Lohfink*) in einer mehr oder minder regelmäßigen, etwa bei der Investitur des davidischen Königs begangenen Bundeserneuerung sucht<sup>116</sup>. Die Annahme historischer Bundesschlußakte zwischen Jahwe und Israel - gar regelmäßiger Bundeserneuerungsfeste - kommt in jedem Fall auf die Vorstellung hinaus, daß das Gottesverhältnis Israels sozusagen auf Vertragsbasis bestanden hat. Das ist, religionsgeschichtlich betrachtet, absurd, so viele Bundesschlüsse die alttestamentliche Darstellung der Heilsgeschichte immer enthalten mag. Die Vorstellung vom Gottesbund kann, historisch gesehen, nur ein Ergebnis des theologischen Nach-Vollzugs, d.h. heilsgeschichtliche Theorie sein<sup>117</sup>. Unter dieser Voraussetzung ist in Dtn 26,17-18 der vorgegebene Text und nur der vorgegebene Text der Gegenstand der Interpretation. Dabei sind die sekundäre Künstlichkeit und die betonte Unausgewogenheit der Szene nicht zu übersehen. Sie machen den "normalen" Kausativ möglich und erträglich. Es kann nicht anders gewesen sein, als daß seinerzeit der gewöhnliche Bibelleser das einmalige אָמַר hi. auf den ersten Blick verstanden und in der richtigen Weise gewertet hat<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> *Smend*, aaO. 8-10; *Lohfink*, aaO. 550-552.

<sup>117</sup> Auf *Smends* und *Lohfinks* Referenztexte bezogen: 2 Kön 23,1-3 ist ein Einschub zwischen 2 Kön 22,20 und 23,4, der auf Ex 24,7; Dtn 26,16-19 und 2 Kön 11,14.17 beruht (*Levin*, Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk 371; ders., Der Sturz der Königin Atalja 71 Anm. 30). Historisch ist hier nichts. Der Jahwebund in 2 Kön 11,17 beruht auf einer nachträglichen Ergänzung (s.u. S.122 Anm.179). Historisch ist hier ein Vertrag zwischen König und Volk. 2 Sam 7,24 ist fortgeschrittene Ergänzung innerhalb eines Kapitels, dessen Grundbestand in die Zeit der Priesterschrift gehört, s.u. S.251-254.

<sup>118</sup> Auch der Vorschlag von *Vriezen*, Das Hiphil von 'amar in Deut. 26,17.18, ist zum Verständnis unnötig und eher irreführend: "Im *hə'qəmīr* wird die Bestätigung, die Zustimmung, das Eingehen auf das Wort, das ein anderer gesprochen hat, ausgedrückt" (209). Für einen solchen rückbezüglichen Kausativ ist wiederum die Gegenseitigkeit des Vertragsschlusses Voraussetzung und die altorientalische Vertragsschlußterminologie der Maßstab. Diese Deutung wird der notwendigen Besonderheit von Dtn 26,17-18 nicht gerecht.

Die Künstlichkeit der Szene ist an weiteren Einzelheiten abzulesen. Der Bundesschluß ist nämlich alles andere als ausgewogen.

"Man erwartet .. ein Verhältnis, in dem sich beide Partner durch gegenseitige Proklamationen anerkennen und binden wie bei einem paritätischen Vertragsverhältnis. Aber bei der Interpretation der Erklärungen überwiegen die Aussagen, die Israel in Pflicht nehmen; dagegen treten die Zusagen Jahwes zurück" (G.Seitz<sup>119</sup>).

Wenn im Bericht des Mose zunächst Israel Jahwe die gegebene Verheißung aussprechen läßt, "dein Gott zu sein", folgt sogleich mit einem syntaktischen Salto mortale eine lange Kette von Gehorsamsverpflichtungen Israels: ".. und zu wandeln in seinen Wegen und zu halten seine Ordnungen und Gebote und Rechtssätze und auf seine Stimme zu hören", so als müßte die Ungeheuerlichkeit einer Verpflichtung Jahwes durch Israel, obgleich sie nichts anderes ist, als ihn beim gegebenen Wort zu nehmen (כֹּאשֶׁר יִכְרֹךְ), gleichsam ungeschehen gemacht werden. Ebenso ist der zweite Akt gewichtet. Wenn Jahwe Israel die durch ihn selbst gegebene Zusage aussprechen läßt, "sein Eigentumsvolk zu sein", hat dies, nun ohne syntaktische Gewaltsamkeit, wiederum Israels Gehorsamsverpflichtung zur Folge: ".. und alle seine Gebote zu halten". Erst der Zusatz V. 19 hat nachträglich versucht, durch Hinzufügen weiterer Verheißungen Jahwes eine Ausgewogenheit herzustellen<sup>120</sup>.

"Der Bund ist also hier ... mit allen seinen Inhalten einseitig auf die Gehorsamsleistung Israels hin interpretiert" (G.v.Rad<sup>121</sup>).

Die ganze Szene kommt, wenn sie den Bund zwischen Jahwe und Israel im Vollzug beschreiben will, auf eine Bekräftigung von Jahwes Bundesverheißung und Israels Bundesverpflichtung hinaus.

## 15. Die bundestheologische Paränese des Deuteronomiums

Die Gehorsamsverpflichtung ist im deuteronomischen Gesetz das Gewöhnliche. Sie ist für Dtn 26,17-18 in dem Rahmenvers 26,16 vorgegeben, an den die Bundesschlußszene sich als die natürliche Fortsetzung anschließt, bis in den einzelnen Wortlaut hinein. Anders verhält es sich mit der Bundesverheißung, die in Dtn 26,17-18 in Gestalt der Bundesformel zitiert ist. Sie wird hier erstmals in den Zusammenhang des

<sup>119</sup> Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium 43.

<sup>120</sup> Für Lohfink, aaO. 532-535, ist V. 19 konstitutives Element der Bundesschlußszene. Das ist seine Weise, zu einer ausgewogenen Gegenseitigkeit des Bundesschlusses zu finden.

<sup>121</sup> Das fünfte Buch Mose 116.

Deuteronomiums eingeführt; und zwar ist sie übernommen aus dem bundestheologischen Schlüsseltext Jer 7,22-23. Diese Feststellung muß zunächst überraschend sein. Es läßt sich jedoch beobachten, daß die Bundesformel wie die gesamte so bescholtene "deuteronomistische Phraseologie" zur Zeit der Entstehung der Bundestheologie keineswegs beliebig zuhanden war, etwa als vorgegebenes Traditionsstück oder als Sprachmuster mündlicher Predigt, sondern daß ihre Verbreitung und immer neue Wiederholung sich im Rückgriff auf die vorhandenen Texte vollzogen hat<sup>122</sup>.

Der Weg der Verbreitung läßt sich im Falle der Bundesformel genau verfolgen. Die klassische zweiseitige Formel hat ihren ältesten Beleg in Jer 7,23. Sie wird aufgenommen in der Parallele Jer 11,4<sup>123</sup>. An beiden Stellen hat die Bundesformel paränetischen Charakter. Aus Jer 11,4 wird sie zitiert in Jer 31,33, dort zum erstenmal als Verheißung<sup>124</sup>. Von dort gelangt sie nach Jer 24,7<sup>125</sup> und wird aus dieser Stelle wiederum in Jer 32,38 zitiert<sup>126</sup>. Die beiden verbleibenden Belege im Jeremiabuch sind nicht älter: Jer 30,22 fehlt in der Septuaginta und steht isoliert. Der Text stimmt in allen Einzelheiten mit Jer 11,4 überein. Jer 31,1 ist an Reihenfolge und Numerus als Ableger von Jer 31,33 zu erkennen<sup>127</sup>. Die bloße Israelhälfte in Jer 13,11 stammt aus Jer 11,4. In das Ezechielbuch ist die Bundesformel aus Jeremia übernommen worden. Der älteste und wichtigste Beleg Ez 11,20 stammt aus Jer 32,38<sup>128</sup>. Er hat in Ez 34,24; 36,28 und 37,23 → 14,11 vier weitere Ableger hervorgebracht. Darunter greift Ez 36,28 auch auf Jer 11,4 zurück. Die Bundesverheißung Jer 31,33 hat sich in Ez 37,27 niedergeschlagen, von wo wiederum Ez 34,30.31 geprägt worden sind<sup>129</sup>. Von besonderer Bedeutung ist die Übernahme von Ez 37,27 in den Segen des Heiligkeitgesetzes Lev 26,12 gewesen; denn dieser Text ist zum Muster für die priesterschriftlichen Bundesverheißungen Gen 17,7.8; Ex 6,7 und Ex 29,45 geworden<sup>130</sup>. Für Sach 8,8 hat schon F.C.Movers auf die enge Beziehung zu Jer 31,33 hingewiesen<sup>131</sup>. Sach 2,15 dürfte auf Ex 29,45 zurückgehen<sup>132</sup>. Die verbleibenden Belege des priesterschriftlichen Traditionsbereichs (Lev 11,45; 22,33; 25,38; 26,45; Num 15,41; auch 1 Sam 12,22; 2 Sam 7,14.23.24) werden dementsprechend auf Lev 26,12 oder/und den Ez-Belegen beruhen, die des deuteronomistischen Bereichs (Gen 28,21; Ex 4,16; 2 Kön 11,17) auf Dtn oder Jer. Soweit die literarische Überlieferung der Bundesformel sich verfolgen läßt, ergibt sich folgender Stammbaum (ohne Dtn):

	Dtn 4,20				
	13,11			34,24 → 2 Sam 7,14	
Jer 7,23 → 11,4 → {	30,22	24,7 → 32,38 → Ez 11,20 → {	36,28		
	31,1		37,23 → 14,11		
	31,33 → {	Sach 8,8			
		Ez 37,27 → {	34,30 → 31	Gen 17,7.8	
			Lev 26,12 → {	Ex 6,7	
				Ex 29,45 → Sach 2,15	

<sup>122</sup> S.o. S.65f.

<sup>125</sup> S.u. S.200-202.

<sup>128</sup> S.u. S.205-209.

<sup>123</sup> S.o. S.77f.

<sup>126</sup> S.u. S.202-205.

<sup>129</sup> S.u. S.218-222.

<sup>124</sup> S.o. S.59

<sup>127</sup> S.u. S.180.

<sup>130</sup> S.u. S.222-234.

Im Deuteronomium hat die Verbreitung der Bundesformel von der Szene Dtn 26,17-18 ihren Ausgang genommen. Die Verteilung verläuft folgendermaßen:

7,6 → { Ex 19,5-6  
14,2  
27,9  
Dtn 26,17-18 → { 26,19 → 28,9  
29,12

Die Sekundarität von 26,19; 27,9 und 28,9 ist im Gefälle eindeutig und wird in 27,9 und 28,9 durch Rückverweise hervorgehoben. Ebenso steht die Rekapitulation des Bundesschlusses in 29,12 in erklärtem Rückbezug auf 26,16-19. Die Belege 7,6 und 14,2 stimmen wortwörtlich überein, so daß einer von beiden vom anderen abhängen wird. Da 14,2 am Numeruswechsel als zusätzlich eingeschobene Begründung zu erkennen, hingegen 7,6 im Kontext 7,1-3.6.8b fest verankert ist, wird die Priorität bei 7,6 liegen<sup>133</sup>. 7,6 wiederum zeigt mit der Wendung להיות לו לעם סגלה einen unmittelbaren Bezug auf 26,17-18. Die Wendung kommt, von den Ablegern Ex 19,5; Dtn 14,2; Ps 135,4; vgl. Mal 3,17 abgesehen, nur an diesen beiden Stellen vor. Die Bundesaussage ist in die Form der rückblickenden Feststellung gefaßt - ein Hinweis, daß der Vollzug des Bundes in 26,17-18 vorausgesetzt ist. Bei diesem Vollzug ist, theologisch korrekt, Jahwe allein als der Handelnde verstanden. Zusätzlich ist dies in 7,6 dadurch unterstrichen, daß der Bund erstmals mit der deuteronomischen Erwählungsaussage verbunden wird, die nunmehr auf das Volk statt auf den Kultort gerichtet ist<sup>134</sup>. Die Wendung עם קדוש ליהוה ist von hier nach 26,19 und weiter nach 28,9 gelangt.

Wenn in Dtn 26,17-18 die Bundesformel als Zitat ausgewiesen ist: כאשר דבר לך, sind wir in Übereinstimmung mit der übrigen Verbreitungsgeschichte gehalten, auch hier nach einer unmittelbaren und im Kanon des Alten Testaments erhaltenen, schriftlichen Vorlage auf die Suche zu gehen. Die Übersicht zeigt, daß die Bundesformel ihren Weg von der ältesten Stelle Jer 7,23 in die prophetische und priesterschriftliche Literatur über Jer 11 genommen hat. Jer 11 setzt, wie wir bereits gesehen haben, die Fluchreihe Dtn 27,15-26 voraus. Da Dtn 27, wie sogleich gezeigt werden wird, erst im Zuge der nachträglichen Ausgestaltung der Bundesschlußszene Dtn 26,17-18 entstanden ist, folgt daraus, daß als Vorlage für Dtn 26 allein Jer 7,23 in Betracht kommt.

Dies vorausgesetzt, wird erkennbar, daß Jer 7,23 in Dtn 26,17-18 neben der Bundesformel weitere Spuren hinterlassen hat: Die beiden Wendungen, die in Jer 7,23 das Hauptgebot

<sup>131</sup> De utriusque recensionis vaticiniorum Ieremiae 37.

<sup>132</sup> Der Vers ist Ergänzung zu V. 14, wie aus der Anbindung ביום ההוא und aus der Wiederholung ושכנתי בתוכם hervorgeht. Der Bezug auf Ex 29,45 beruht auf Stichwort-Assoziation.

<sup>133</sup> Zur Abhängigkeit von Ex 19,5-6 gegenüber Dtn 7,6 s. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament 171f.

<sup>134</sup> S.o. S.83 Anm.56. In der Wendung מכל העמים אשר על פני האדמה (בחר) klingt die Sprache des Jahwisten an.

umschreiben: "auf Jahwes Stimme hören" und "auf dem Weg gehen, den Jahwe gebieten wird", haben an dieser Stelle Eingang in die deuteronomische Gesetzesparänese gefunden. Waren sie in Jer 7 noch geradezu gegen das Gesetz gerichtet und auf die Konkretisierung ad hoc, etwa durch prophetische Paränese, angelegt, so sind sie jetzt auf das kodifizierte Gesetz bezogen und durch dieses gefüllt. Dabei geht es nicht ohne Merkwürdigkeiten ab, über die zu wundern man sich durch die nachmals weite Verbreitung der Wendungen nicht hindern lassen sollte, und die die Sekundarität des deuteronomischen Sprachgebrauchs belegen: In Jer 7,23 war es *Israels* durch Jahwe gebotener Weg, nun aber sind es, in eigentümlicher Verkehrung, *Jahwes Wege*, das will sagen: die Gebote des Deuteronomiums, auf denen Israel wandeln soll. Noch wunderlicher: Das Einhalten des niedergeschriebenen Gesetzes wird als "Hören auf Jahwes Stimme", das heißt als Gehorsam gegen die göttliche Anrede hier und jetzt (vgl. nur 1 Sam 3!) beschrieben. Das paßt nicht ursprünglich zusammen. Die für das Deuteronomium in seiner bundestheologischen Gestalt zentrale Szene 26,17-18 ist gleichsam die Brunnenstube, wo die gesetzliche Terminologie, übernommen aus dem Vorvers 26,16, und die prophetische Paränese, übernommen aus Jer 7, zusammenfließen und sich zu einigen der charakteristischen Wendungen der deuteronomischen Gesetzesparänese verbinden: *הלך בדרכי יהוה*<sup>135</sup>; *שמע בקול יהוה*<sup>136</sup>; *שמר מצות יהוה*<sup>137</sup>. Hier hat das Deuteronomium den "color

<sup>135</sup> Die weitere Verteilung im Deuteronomium: 26,17 → { 30,16 → 19,9  
28,9

und 8,6 → 10,12 → 11,22. Die Abhängigkeit 26,17 → 8,6 läßt sich nicht sicher erweisen. Doch ist der umgekehrte Fall, daß der Bundesschluß Dtn 26 die heilsgeschichtliche Paränese Dtn 8 voraussetzt, mehr als unwahrscheinlich.

<sup>136</sup> Die weitere Verteilung im Deuteronomium: 28,2  
28,1 → { 27,10  
13,19  
26,17 → { 15,5

28,15 → 45 → 62.

Bei den übrigen Belegen 4,30; 8,20; 9,23; 13,5; 26,14; 30,2.8.10.20 ist die jeweilige Herkunft nicht mit derselben Sicherheit festzustellen. Sie kommen jedoch für einen unabhängigen oder gar älteren Sprachgebrauch nicht in Betracht. Der Einfluß von 28,1, des ersten und wichtigsten Ablegers von 26,17, ist überall zu spüren: *שמע בקול יהוה* im Deuteronomium bezeichnet den Gesetzesgehorsam unter der Bedingung von Segen und Fluch.

<sup>137</sup> *מצוה* ist vordeuteronomisch nicht belegt (auch Jes 29,13 steht in der Wirkung des Deuteronomiums). Ebenso wenig findet es sich im urdeuteronomischen Korpus: Dtn 13,5.19 (← 28,1); 15,5 (← 28,1); 17,20; 19,9 (← 30,16); 26,13(bis) sind allesamt jüngere Zusätze. Innerhalb der Rahmenstücke aber sind 26,17-18 → 28,1.15 → 30,16 die ältesten Belege. Ich halte deshalb geradezu für möglich, daß das Derivat *מצוה* im Über-

Hieremianus" (*Wellhausen*<sup>138</sup>) erhalten. Es ist in der Tat zu behaupten, daß die Entwicklung dieser Sprachlichkeit von Dtn 26,17-18 ausgegangen ist und daß dazu nichts weiter vorausgesetzt ist als Dtn 6,4-6; 26,16 und Jer 7,23. Wo immer im Deuteronomium diese Wendungen gebraucht sind - später treten vor allem in Dtn 6; 8 und 10 weitere ähnliche hinzu -, klingt der bundestheologische Grundton des Gesetzes an.

## 16. Das Deuteronomium als Bundesformular

Der Einfluß der Bundestheologie auf das Deuteronomium ist nicht auf die paränetische Sprache und auf die Bundesschlußszene 26,17-18 beschränkt, sondern betrifft den Gesetzesvortrag als ganzen. Innerhalb seines bundestheologischen Rahmens folgt das Deuteronomium derselben Logik, die sich in der bundestheologischen Kernstelle Jer 7,23 in nuce beobachten läßt: Hauptgebot - im Deuteronomium anschließend ausgeführt durch das Korpus der Gesetze -, Bundesverheißung und -verpflichtung, bedingte Segensverheißung - im Deuteronomium ergänzt um den bedingten Fluch. Der Ablauf, der so entstanden ist, ist nichts anderes als das "Bundesformular", wie etwa *G.v.Rad* es beschrieben hat<sup>139</sup>, nur daß es nicht, wie man seinerzeit dachte, durch den Formzwang eines gottesdienstlichen Sitzes im Leben bestimmt ist, sondern durch die Logik der theologischen Sache. In der in mehreren Schritten gewachsenen Urform dürfte das *bundestheologische* Deuteronomium folgende Gestalt gehabt haben:

1. Hauptgebot oder grundlegende Paränese: das Sch<sup>e</sup>ma Dtn 6,4-5.
2. Gesetzesvortrag des Urdeuteronomiums Dtn 12-26\*, angebunden durch die Rahmung 6,6 und 26,16.
3. Bundesverheißung und -verpflichtung Dtn 26,17-18.
4. Segen und Fluch Dtn 28,1a.2a.3-6.15-19.

Daran hat als fünfter Schritt die heilsgeschichtliche Ausleitung 30,15-16 angeschlossen, die Hauptgebot, Bundesverpflichtung und Segensverheißung zusammenfaßt, um zu der Geschichtsdarstellung des deuteronomistischen Geschichtswerks überzuleiten.

Daß das Segen-und-Fluch-Kapitel Dtn 28 ursprünglich an den Bundesschluß 26,17-18 angebunden war, ist daran sicher zu

---

gang von 26,16 nach 26,17-18 aus dem (in 26,16 nach 6,6 zum zweitenmal gebrauchten) partizipialen מצוֹת entstanden ist als eine Art zusammenfassender Oberbegriff (vgl. bes. V. 18b). Für die weitere Verbreitung hat wiederum 28,1 am stärksten gewirkt.

<sup>138</sup> Die Composition des Hexateuchs 192 Anm.1.

<sup>139</sup> Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch 34.

erkennen, daß hier die Moserede sich fortsetzt, als wäre sie nicht durch 27,1.9.11 unterbrochen worden. Die Einleitung 28,1a greift die in 26,17-18 entstandenen Wendungen auf, zum erstenmal, wie aus der weiteren Verbreitung hervorgeht<sup>140</sup>. Der Gehorsam gegen das Gesetz wird programmatisch als das "Hören auf Jahwes Stimme", das heißt nach dem Wortlaut von Jer 7,23 als Gehorsam gegen das Hauptgebot bezeichnet. Ob die beiden Reihen der Segens- und Fluchsprüche 28,3-6.16-19 ein vorgegebenes Traditionsstück gewesen oder eigens für den hiesigen Zusammenhang gestaltet sind, ist nicht gut zu entscheiden und auch nicht wichtig. Sie stehen in einer deutlichen Beziehung zu dem Gesetz über die Darbringung der Erstlingsfrüchte<sup>141</sup>, die noch deutlicher wird, wenn man allein den wahrscheinlichen Grundbestand 26,1-4.11 berücksichtigt<sup>142</sup>. Man wird davon ausgehen können, daß das verbundestheologische Deuteronomium ebenso wie das ältere Bundesbuch kein Segen-und-Fluch-Finale enthalten hat: Der Segen des Gehorsams wie der Fluch des Ungehorsams haben ihre Bedeutung erst erlangt, seit das Gesetz zu einer Angelegenheit des Gottesverhältnisses geworden ist, seit nämlich das Gottesverhältnis sich im Gesetzesgehorsam vollzieht.

## 17. Dtn 27 und der Bundesfluch

Bevor wir uns von dem bundestheologischen Fundamentaltext Jer 7,22-23 und seinen Auswirkungen im Dekalog und im ältesten Rahmen des Deuteronomiums wieder zu unserem Ausgangstext Jer 11,3b-6.9a.10b-11 zurückwenden, ist noch ein Blick auf die weitere Ausgestaltung der deuteronomischen Bundes-schlußszenen in dem zwischeneingeschobenen Kapitel Dtn 27 zu werfen. Wie wir oben gesehen haben, lehnt das Schema von Jer 11,3b-6 sich an das Fluchformular von Dtn 27,15 an.

Allerdings sind in Jer 11 nur V. 9-10\*.15-26\* vorausgesetzt. Dtn 27 ist "ein buntscheckiges und im Ganzen junges Stück" (Wellhausen<sup>143</sup>). Es ist

<sup>140</sup> S.o. Anm.136 und 137.

<sup>141</sup> Darauf hat Seitz, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium 273, besonders hingewiesen. Daß "das Wort *אָרֶר* überhaupt nur viermal im Alten Testament vorkommt, und zwar in der *bārûk*- und *ʾārûr*-Reihe je einmal und 26,2.4", muß freilich nicht bedeuten, "daß die in 28,3-6 vorliegende *bārûk*-Reihe vielleicht einmal ein Abschiedssegens nach der Ablieferung der Erstlingsfrüchte gewesen ist." Ebensogut ist möglich, daß der Verfasser der Segens- und Fluchsprüche sich an den ihm vorliegenden Text angelehnt hat. Zu Dtn 26,1-4.11 s.o. S.86f.

<sup>142</sup> An dieser Stelle zeigt sich erneut, daß die bundestheologische Bearbeitung des Deuteronomiums die Einbindung des Gesetzes in die Geschichtsdarstellung voraussetzt, s.o. S.85-88.

<sup>143</sup> AaO. 363.



durch die Einleitungen V. 1.9.11 in die drei Abschnitte V. 1-8.9-10 11-14 gegliedert, zu denen als vierter der Fluchdekalog V. 15-26 hinzutritt. Die Abschnitte V. 1-8 und V. 11-14 stehen in einem engen Zusammenhang. In ihnen wird der Bundesschluß 26,17-19 ergänzt um die Aufzeichnung des Bundesgesetzes, Opfer und Bundesmahl sowie um die Ausrufung von Segen und Fluch. Zu dieser Ausgestaltung haben weitere Bundesschlußszenen wie Ex 24,4-8<sup>144</sup> und besonders Jos 24,25-26<sup>145</sup> beigetragen. Aus Jos 24 stammen die Beteiligten, nämlich die Ältesten und die Stämme Israels, ebenso die großen Steine - in Jos 24,26 wird ein einziger Stein nach der Aufzeichnung des Gesetzes errichtet, in Dtn 27,2-3 eine Mehrzahl zur Aufzeichnung des Gesetzes - sowie der Schauplatz in Sichem. Wegen dieser Lokalisierung mußte die Ergänzung des Moab-Bundes in die Form eines vorwegbeschreibenden Mosebefehls für die Zeit nach der Überschreitung des Jordan gefaßt werden<sup>146</sup>. Die Abschnitte V. 1-8.11-14 sind nicht einheitlich. V. 4-8 sind eine erweiterte Wiederholung von V. 2-3, erkennbar an Anknüpfung und Wiederaufnahme. "In v. 1-3 ist von Steinen die Rede, auf die das deuter. Gesetz geschrieben werden soll, in v. 5-7 aber von Steinen, aus denen, ganz undeuteronomisch, auf dem Ebal ein Altar gebaut werden soll" (Wellhausen<sup>147</sup>). Für den Ebal als Schauplatz ist die Szene V. 11-14 vorausgesetzt, die ihrerseits an der Wiederholung der Einleitung V. 11 ← V. 1 und an dem Rückverweis V. 12aß ← V. 2 als Ergänzung zu V. 1-3 kenntlich ist. Ferner ist V. 6a eine nachträgliche Präzisierung des Befehls zum Altarbau (vgl. Ex 20,25). V. 3(ab נֶעְכָּר) ist einer jener Zusätze, die die Bedingtheit der Landnahme betonen. Es ergibt sich die Schichtenfolge: V. 1-3a(bis הָזֵאת) || V. 11-14 || V. 4-5.6b-8 || V. 3(ab נֶעְכָּר) || V. 6a.

Älter als die Abschnitte V. 1-8.11-14 ist die Szene V. 9-10 (ohne וְהָכֵנִים הָלוּיִם), eine rekapitulierende Wiederholung des Bundesschlusses 26,17-18, an den sie ursprünglich unmittelbar angeschlossen hat. Weiterhin ist in 27,9-10 an das Schema 6,4 angeknüpft und, wie der Vergleich zeigt, die Einfügung des Segen-und-Fluch-Kapitels 28,1a vorweggenommen. In dieser Weise fügt die Szene sich bewußt in den Rahmen des frühen bundestheologischen Deuteronomiums ein. Indessen wird man nicht sagen können, daß 27,9-10 eine "Wiederaufnahme von 26,16-19 zum Zweck der Anknüpfung von K. 28" ist (C.Steuernagel<sup>148</sup>); denn Kap. 28 hat in V. 1a seine eigene Einführung, die an 26,18 ebensogut anschließt wie 27,10 an 27,9 und die durch 27,10 nur verdoppelt wird. Die Wiederholung des Bundesschlusses dürfte vielmehr einer anderen Anknüpfung dienen: dem Einbau der Fluchreihe V. 15-26. Da die Fluchreihe im heutigen Text durch V. 14 eingeleitet wird und somit als Teil der Szene von V. 11-13 erscheint, ist dies nicht sofort ersichtlich. Doch können die Leviten, die auch in V. 9 nachgetragen sind, als Sprecher nicht

<sup>144</sup> S. dazu Levin, Der Dekalog am Sinai.

<sup>145</sup> S.u. S.114-119.127.

<sup>146</sup> Der Erfüllungsbericht Jos 8,30-35 ist vollständig sekundär und als Kriterium für Dtn 27 ungeeignet.

<sup>147</sup> AaO. 362f.

<sup>148</sup> Das Deuteronomium 148.

ursprünglich sein: Sie deklamieren die Flüche in derselben Weise, wie in V. 15ff. das Volk auf die Flüche antwortet: וַיֹּכַח .. וְאָמַר. Das ist nichts anderes als eine ungeschickte Nachahmung. Ursprünglich wurden die Flüche durch Mose ausgesprochen<sup>149</sup>. Wenn die Antwort des Volkes im Jussiv erscheint, liegt dies an dem Formzwang der Moserede. Die ganze Szene ist im Indikativ als Bericht aufzufassen.

Dtn 27,9-10\*.15-26\* erweisen sich als zusammenhängende, zwischen 26,18 und 28,1 eingeschobene Schicht:

"Und Mose redete zu ganz Israel und sagte: 'Schweig still und höre, Israel! Heute bist du zum Volk Jahwes, deines Gottes, geworden.

So höre auf die Stimme Jahwes, deines Gottes, und tue seine Gebote und Ordnungen, die ich dir heute gebiete: Verflucht ist der Mann, der ...'. Und das ganze Volk soll antworten und sagen: 'Amen!'".

Welches ist der Sinn dieser Szene? Man wird, da V. 9-10 lediglich Wiederholung sind, ihn in der Fluchreihe zu suchen haben. Durch sie wird der Bundesschluß 26,17-18 gewissermaßen um eine Bundesurkunde ergänzt, um ein bei dieser Gelegenheit ausgesprochenes Bundesgesetz, so wie Mose in Ex 24,3a den Dekalog vorträgt<sup>150</sup> und Josua in Jos 24,25b dem Volk aus Anlaß des Bundesschlusses וַיִּשְׁמַע וַיִּשְׁמַע וַיִּשְׁמַע auflegt. Der vorangegangene Gesetzesvortrag Dtn 12-26\* wird in der zusammengefaßten Form einer Gebotsreihe in die Bundesschlußszene eingebracht, um diese erklärtermaßen zu einer Verpflichtung auf das Gesetz auszugestalten. Dazu spricht das Volk sein "Amen", es setzt die Eventualflüche in Kraft und stellt sich unwiderruflich unter den Gesetzesgehorsam, so wie es in Ex 24,3 וַיִּשְׁמַע und in Jos 24,22 וַיִּשְׁמַע sagt: "Wir wollen es tun! - Wir sind Zeugen gegen uns selbst!". Erst durch diese Selbstverpflichtung, so faßt der Ergänzter es auf, wird der Bundesschluß rechtswirksam, so daß Israel von nun an bei seinem Gesetzesgehorsam zu behaften ist - wie dies in Jer 11 geschieht.

Die Reihe der Flüche ist, wie schon der Dekalog, ein Katalog bestimmter Hauptgebote, apodiktischer Gesetze, die für die Szene zu Eventualflüchen ausgestaltet sind. In Gegensatz zum Dekalog aber ist Dtn 27,15-26 das aus dem Gesetz exzerpierte Hauptgebot. Die Reihe faßt eine Anzahl privilegrechtlicher und sozialer Bestimmungen aus dem Bundesbuch, aus Ex 34 und aus dem Deuteronomium zusammen: V. 15 stammt aus Ex 34,17; V. 16 aus Ex 21,17; V. 17 aus Dtn 19,14; V. 19 aus Dtn 24,17 + Ex 23,6; V. 20 aus Dtn 23,1; V. 21 aus Ex 22,18; V. 24 aus Dtn 19,11 + Ex 21,12.14; V. 25 aus Dtn 16,19 + Ex 23,8. Allein das Blindengebot V. 18 und

<sup>149</sup> Die Leviten stehen hier gleichsam stellvertretend für das Volk (deshalb V. 15 → V. 14) und treten ihm doch, wie Mose, gegenüber. Dabei ist zugleich die eigentümliche Zwölf-Stämme-Regie aus V. 11-13 vorausgesetzt.

<sup>150</sup> S. Levin, Der Dekalog am Sinai.

der summarische Abschluß V. 26 haben keine erkennbaren Vorbilder. Man kann auch bei dieser Reihe mit Vorstufen und allmählichem Wachstum rechnen. So dürften V. 22-23, die erst in Lev 18 und 20 Parallelen besitzen, Nachträge zu V. 20-21 sein. Insgesamt sieht man, daß der "sichemitische Fluchdodekalog" ein altes Überlieferungsstück nicht sein kann.

## 18. Bundestheologie und ברית

Die deuteronomische Bundesschlußszene Dtn 26,17-18; 27,9-10<sup>15</sup>.15-26<sup>16</sup>; 28,1ff. ist es, die in Jer 11,3b-6 vor Augen steht. Doch kommt nun dort ein Weiteres hinzu, das uns bisher nicht begegnet ist: der Begriff ברית.

Es ist eine bemerkenswerte Feststellung, daß in allen grundlegenden Texten der Bundestheologie, die wir bisher betrachtet haben, der Begriff ברית nicht vorkommt. Anders als das nachhaltige exegetische Interesse erwarten läßt, das dem Begriff ברית zugewendet zu werden pflegt, ist er für die alttestamentliche Bundestheologie nicht konstitutiv! Jer 7,22-23, der Dekalog und die bundestheologische Rahmung des Deuteronomiums kommen ohne ihn aus. In der Sinaiperikope findet er sich erst in der nachträglichen Erweiterung der Verpflichtungsszene Ex 24,4-8<sup>151</sup>. Er ist schwerlich dort entstanden. Auch in Jer 11 ist der theologische Gebrauch von ברית vorausgesetzt. Woher stammt er?

Die möglichen Antworten lassen sich alsbald soweit eingrenzen, daß eine ausreichend sichere Entscheidung möglich ist. Man wird den Ursprung eines Begriffes mit derart weitgespannter Wirkungsgeschichte nicht in den zahlreichen heilsgeschichtlichen Rückverweisen oder gar in den Verheißungen zu suchen haben, sondern in einer der paradigmatischen Bundesschlußszenen innerhalb der Darstellung der Heilsgeschichte, auf die die Rückverweise sich beziehen. Dabei muß das Augenmerk sich vornehmlich auf die vorstaatliche Epoche richten; einmal weil die Grundlegung des Jahweverhältnisses, um die es sich bei der Kategorie "Bund" in jedem Falle handelt, an den Anfang der Geschichte des Gottesvolkes gehört; sodann, weil die beiden aus der staatlichen Zeit überlieferten Bundesschlüsse, der Jojada-Bund 2 Kön 11,17 und der Joschija-Bund 2 Kön 23,1-3, späte Einschübe sind, die nicht das notwendige traditionsgeschichtliche Eigengewicht besitzen<sup>152</sup>. In der vorstaatlichen Zeit aber gibt es lediglich vier Möglichkeiten, unter denen der Abrahambund Gen 15,18 traditionsgeschichtlich ein Spätling

<sup>151</sup> S. Levin, aaO.

<sup>152</sup> S.o. S.104 Anm.117.

ist <sup>153</sup>, der Sinaibund Ex 24<sup>154</sup> und der Moabbund Dtn 26-27 aber den Begriff ברית ursprünglich nicht verwenden. Es bleibt der Sichembund Jos 24.

## 19. Jos 24: Die Königswahl Jahwes

Die Bedeutung von Jos 24 für die Entstehung der alttestamentlichen Bundestheologie ist von L. Perlitt ausführlich dargestellt worden, ebenso "die literarische Fiktion des Berichts" <sup>155</sup>. Wie sonst handelt es sich auch bei diesem Schlüsseltext nicht um den Niederschlag eines historischen Ereignisses, sondern um die grundsätzliche Besinnung Israels auf das Verhältnis zu seinem Gott, die an den heilsgeschichtlichen Kairos verlegt ist, aber die Gestaltung dieses Verhältnisses in der Gegenwart zum Ziel hat. Wie in Jer 7,22-23, im Urdekalog und im Sch<sup>e</sup>ma ist auch in Jos 24 das Gottesverhältnis als solches, nicht aber der Gesetzesgehorsam der ursprüngliche Gegenstand. Bundesschluß und Gesetzesproklamation V. 25 sind nachgetragen, wie aus der zeitlichen Verknüpfung ביום ההוא und der örtlichen Verknüpfung בשכם hervorgeht <sup>156</sup>. Stattdessen rezitiert das Volk in V. 18b geradezu das Sch<sup>e</sup>ma, wie auch in V. 13-14a deutliche Entlehnungen aus Dtn 6 zu erkennen sind.

Der Grundtext umfaßt in der zweiten Hälfte des Kapitels, die für unsere Fragestellung die entscheidende ist, lediglich V. 14a.15a(bis חתכוּן).b-16.18b.22. Die Einschübe V. 14b und V. 23-24, die die Umkehr von den anderen Göttern propagieren und damit den geschehenen Abfall voraussetzen, gehören der Sache nach zusammen. V. 14b ist an der Wiederaufnahme von V. 14a, V. 23 an dem unvermittelten Wiedereintritt in die Josuarede als Zusatz zu erkennen. Auch der eingeschobene Redegang V. 19-21 endet in Wiederaufnahme, nämlich von V. 18b. Dieser Vorausblick auf die Geschichte des Ungehorsams, so berechtigt er ist, stört die Szene erheblich. V. 17 nimmt die Begründung der Entscheidung aus V. 18b vorweg, um sie mit einem Abriß der Heilsgeschichte zu unterstreichen – ein Echo auf die Jahwerede in der ersten Hälfte des Kapitels. Auch V. 15a(ab DA) greift auf die einleitende Jahwerede zurück. Der Zusatz, der unter den anderen Göttern die Alternative "die Götter der Vorfäter jenseits des Euftrat oder die Götter der Landesbewohner" auftut, bringt die ursprüngliche und eigentliche Alternative "Jahwe oder die anderen Götter" aus dem Lot. An den nachgetragenen Bundesschluß V. 25 sind später die Aufzeichnung des Gesetzes V. 26a (vgl. Ex 24,4) und die Aufrichtung eines steinernen statt

<sup>153</sup> S.u. S.247-250. Der Noach- und der Abrahambund der Priesterschrift scheiden von vornherein aus, s.u. S.228-234.

<sup>154</sup> Dazu Levin, aaO.

<sup>155</sup> Bundestheologie im Alten Testament 239-284.

<sup>156</sup> Die Parallele Ex 15,25 hängt von Jos 24,25 ab.

der menschlichen Zeugen V. 26b-27a.27b angeschlossen worden. Ursprünglich folgte auf die Verpflichtung des Volkes V. 22 sogleich die Entlassung V. 28.

"Der Klartext der Szene" (*L.Perlitt*<sup>157</sup>) hat einmal folgendermaßen gelaute:

(Josua:) "'Und nun, fürchtet Jahwe und dient ihm in Aufrichtigkeit und Treue! Wenn es euch aber mißfällt, Jahwe zu dienen, wählt euch heute, wem ihr dienen wollt. Was mich und mein Haus angeht, wir wollen Jahwe dienen.' Da antwortete das Volk und sagte: 'Es liegt uns fern, Jahwe zu verlassen und anderen Göttern zu dienen. Auch wir wollen Jahwe dienen; denn er ist unser Gott!' Da sagte Josua zu dem Volk: 'Ihr seid Zeugen gegen euch selbst, daß ihr euch Jahwe erwählt habt, ihm zu dienen.' Sie sagten: 'Wir sind Zeugen!'

Und Josua schloß einen Bund mit dem Volk an jenem Tage und erlegte ihm Ordnung und Recht auf in Sichem."

Die Besonderheit, die Jos 24 von den übrigen Schlüsseltexten der Bundestheologie unterscheidet, ist nicht die Verpflichtung auf das Hauptgebot, das in Gestalt des Sch<sup>e</sup>ma rezitiert ist, sondern der Umstand, daß die Verpflichtung als Gotteswahl dargestellt ist: Israel wählt hier in freier Entscheidung Jahwe zu seinem Gott. Eine solche Darstellung ist religionsgeschichtlich ohne Frage unsinnig. Die angedeutete Freiheit kann Israel historisch nie gehabt haben, und theologisch sollte es sie nicht haben. Wie eine solche Gottesentscheidung, wenn sie stattgefunden hat, tatsächlich verlaufen ist, lehrt die Opferprobe des Elija, ein für die Religionsgeschichte Israels ungleich bedeutenderer Text: Vom Wunder überwältigt, fällt das Volk zu Boden und bekennt: "Jahwe ist der Gott! Jahwe ist der Gott!" (1 Kön 18,39)<sup>158</sup>. Die Wahlfreiheit zwischen Jahwe und anderen Göttern wird bei solcher Gelegenheit nicht eingeräumt, sondern, wie denn auch anders, vernichtet. In Jos 24 wird deshalb die Wahl, ebenso merkwürdig wie unvermeidlich, als Nicht-Nicht-Wahl vollzogen: Israel verpflichtet sich, Jahwe nicht zu verlassen, um anderen Göttern zu dienen. Eine solche Verpflichtung kann rechtens nicht als "Wahl" (בחר) bezeichnet werden - und dennoch wird sie es (V. 15.22). Was ist der Grund? Wieder dürfte die Unstimmigkeit auf der Verwendung eines für eine andere Gelegenheit geschaffenen Musters beruhen. Die Treueverpflichtung auf Jahwe dürfte als Gotteswahl dargestellt sein, weil dabei ein anderer Wahlakt vor Augen gestanden hat. Im Kontext des Alten Testaments gibt es da-

<sup>157</sup> AaO. 256.

<sup>158</sup> Auf die Vergleichbarkeit hat *Smend*, Die Bundesformel 17, unter Verweis auf v.Rad, Theologie des Alten Testaments II 31, hingewiesen. Die ursprüngliche Szene hat wahrscheinlich nur 1 Kön 18,21-22a.23 (ohne ויגש .. ויאמר) .24.26a(ohne להם) .30.33-35a.36(אשר נתן להם) .37a.38a.39 umfaßt.

für nur eine einzige Möglichkeit: Die Gotteswahl wird nach dem Vorbild der *Königswahl* vollzogen. Jos 24 berichtet den Ursprung der Theokratie.

Gegen diese Deutung kann man einwenden, daß die Bestimmung zum König in der Geschichte des Südreichs ausschließlich, im Nordreich die längste Zeit nicht durch Wahl, sondern durch die Erbfolge geregelt wurde; wo hingegen im Nordreich die Erbfolge unterbrochen ist, geschah dies durch gewaltsame Usurpation, die ebensowenig die freie Wahlentscheidung des Volkes oder der Ältesten zur Voraussetzung hatte. In den wenigen Fällen aber, wo man mit einer halbwegs freien Bestimmung des Königs rechnen kann (Ri 9,6; 1 Sam 11,15; 2 Sam 2,4; 5,3; 15,1-12; 1 Kön 12,20; 16,16.21), fehlt der Begriff בחר "wählen". Es gibt jedoch eine Ausnahme: den Bericht von Sauls Königswahl 1 Sam 10,17-27\*. Mit ihm liegt ein Sonderfall vor: Saul wird nicht durch das Volk gewählt, sondern aus dem Volk durch Jahwe erwählt. T. Veijola hat den Abschnitt gründlich untersucht und seine durch und durch redaktionelle Herkunft aufgedeckt<sup>159</sup>. Verfasser ist der prokönigliche Erstredaktor des deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrH, zwischen 560 und 539), der an dieser Stelle, am ersten Beginn des kontinuierlichen Königtums in Israel/Juda, die Einlösung des deuteronomischen Königsgesetzes Dtn 17,14-20\* berichten und damit die Einrichtung der Monarchie als gottgewollt herausstellen will (vgl. besonders Dtn 17,15 mit 1 Sam 10,24)<sup>160</sup>. Die Verwendung des Begriffs בחר geschieht in Anlehnung an die deuteronomische Erwählungstheologie. Zur Gestaltung der Szene hat der Redaktor neben Dtn 17 auf die Entlarvung Achans Jos 7,16-18<sup>161</sup>, auf die Personenbeschreibung Sauls 1 Sam 9,2 und auf die Königsproklamation Salomos 1 Kön 1,39 zurückgegriffen.

In Jos 24 ist die Königswahl Sauls durch Jahwe, selbst bereits heilsgeschichtliche Konstruktion, einige Zeit nach der Erstredaktion DtrH, etwa gegen Ende des 6. Jh.s, zum Vorbild der Gotteswahl Jahwes durch Israel geworden. Die Begründung der Theokratie wird auf diese Weise der Begründung der Monarchie antithetisch vorangestellt. Neben dem Verb בחר ist die Abhängigkeit aus der Szenenbeschreibung

<sup>159</sup> Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie 39-52. "Der ganze Abschnitt hat offenbar das Ziel, Saul als Jahwes Erwählten darzustellen" (S.49). Grundlegend ist die Einsicht, daß der königskritische Kommentar V. 18(ab כה) -19a.b(nur ועתה), dessen deuteronomistische Herkunft außer Frage steht, eine spätdeuteronomistische Ergänzung ist (S.41-48). Durch deren Ausgliederung wird daher nicht die vorredaktionelle Herkunft des Übrigen erwiesen, sondern die Möglichkeit frühdeuteronomistischer Entstehung des proköniglichen Textes tut sich auf.

<sup>160</sup> S.o. S.86.

<sup>161</sup> So bereits Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 58.

V. 1a.bß zu ersehen<sup>162</sup>, die mit der Szene von 1 Sam 10,19b-20 und nur mit dieser Szene weitgehend übereinstimmt. Beidesmal sind es "alle Stämme Israels" (כל שבטי ישראל), die nach Mizpa/Sichem versammelt werden und vor Jahwe/Gott hinetreten (יצב לפני יהוה/אלהים hitp.). Die Aufstellung aller Stämme vor Jahwe hat in 1 Sam 10 ihren genauen Sinn durch das Losverfahren, das aus Jos 7 übernommen ist - in Jos 24 ist sie eher wunderlich<sup>163</sup>. Aufschlußreich ist ferner die offenbar bewußt vorgenommene Lokalisierung des "Landtags von Sichem":

"Weder das Josuabuch im ganzen noch die darin enthaltene ältere Landnahmeüberlieferung bereiten die große Abschlußszene ausgerechnet in Sichem vor". "Die Nennung Sichems in einem .. Text von so grundsätzlichem Gewicht muß ihre Ursache haben" (L.Perlitt<sup>164</sup>).

In dieser Einzelheit weicht Jos 24 von 1 Sam 10 ab, um doch um so mehr beim Thema zu bleiben. Im Zusammenhang des deuteronomistischen Geschichtswerks gibt es nämlich lediglich zwei nennenswerte Überlieferungen, die in Sichem ihren Ort haben<sup>165</sup>. Beide sind so eindrucklich, daß der Leser von Jos 24 sie sogleich assoziiert haben muß: In Sichem geschieht die Erhebung Abimelechs zum König (Ri 9), und in Sichem kommt ganz Israel zusammen, um Rehabeam zum König zu machen - wenngleich es sich an Ort und Stelle eines anderen besinnt (1 Kön 12). Das Tertium: Sichem ist der Ort, wo Könige gemacht werden. In dieser Bedeutung hat Sichem im Alten Testament nicht seinesgleichen. Insbesondere 1 Kön 12

<sup>162</sup> Jos 24,1ba ist von Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs 133, als Zusatz aus 23,2 erkannt worden.

<sup>163</sup> יצב לפני יהוה hitp. sonst 1 Sam 10,19 → { Ri 20,2  
12,7 . Ijob 41,2 inner-

halb der Gottesrede ist im Sinne von "standhalten" anders gebraucht.

<sup>164</sup> Bundestheologie im Alten Testament 247.273. Vgl. auch S.266: "Daß Sichem in den Dienst der Theologie von Jos 24 genommen wird, ist mit dem Verweis auf die Heiligkeit des Ortes .. nicht von ferne erklärt, denn heilige Orte gab es reichlich." Diese exegetisch zwingenden Feststellungen geben Perlitts schließlicher Auskunft etwas Verzweifelteres: "Welchen Assoziationswert Sichem für die Zeitgenossen hatte, läßt sich natürlich nicht mehr genau ermitteln" (S.275). Wenn Jos 24 eine literarische Fiktion ist, ergibt der Assoziationswert sich nicht aus den historischen Umständen, sondern aus dem literarischen Kontext. Und der ist für die damaligen Zeitgenossen und uns derselbe: das Alte Testament.

<sup>165</sup> Außerhalb von Jos-Kön ist als weitere Sichem-Überlieferung nur noch der Umkreis von Gen 34 zu nennen. In Gen 35,2-4 liegt, ermöglicht durch die Einheit des Ortes, eine sekundäre literarische Übertragung der Szene von Jos 24 auf den Ahnvater des Zwölf-Stämme-Gottesvolkes vor. Außer an Jos 24,23 hängt die Szene an Gen 28,20-21 und Ex 32,2-3. "Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel" (A.Alt) gehört zu den Akten der Forschungsgeschichte.

dürfte unter diesem Gesichtspunkt für die Lokalisierung von Jos 24 maßgebend gewesen sein. Denn zwischen beiden Texten besteht eine negative Wechselbeziehung: Das Königtum Jahwes über Israel, das in Sichem begründet wird, wird in Sichem durch die Entscheidung für das menschliche Königtum, noch dazu das Königtum Jerobeams, verworfen<sup>166</sup>. Auf Jos 24 bezieht sich auch der Gideonspruch Ri 8,22-23, mit dem das Königtum Abimelechs in Sichem als Abfall von der Theokratie gedeutet wird<sup>167</sup>. Jos 24 gehört damit in den Zusammenhang einer Bearbeitungstendenz, die sich neben Ri 8,22-23 mit dem Einbau der königskritischen Jotam-Fabel Ri 9,8-15a einschließlich ihres redaktionellen Umfelds Ri 9,7.15b-16a.19b.20a.23.25.42-43<sup>168</sup> und mit der abweisenden Kommentierung des Königsbegehrens 1 Sam 8 (V. 6a.7b.9b-22a unter Verwendung des sogenannten "Königsrechts" V. 11b.13-14.16 (ohne חמורִיכֶם) <sup>169</sup>) zu Wort meldet. Historischer Hintergrund dieser theologisch-literarischen Königskritik ist das Ende der Hoffnung auf die Wiederherstellung des judäischen Königtums unter dem Eindruck der Konsolidierung der persischen Macht in Palästina. Wie wir heute wissen, war noch die exilische Erstfassung des deuteronomistischen Geschichtswerks von dieser Hoffnung nachdrücklich bestimmt<sup>170</sup>. Die Bundesgemeinde des zweiten

<sup>166</sup> Das Königtum der Davididen wurde bekanntlich nicht als anti-theokratisch aufgefaßt, was in der Schlüsselstellung Davids für die Geschichtsdarstellung des deuteronomistischen Geschichtswerks und in der seither in verschiedenen Ausprägungen bestehenden Davidhoffnung seinen Grund hat. Die Chronik zeichnet geradezu das Bild einer theokratischen Monarchie der Davididen. Darum wurde die Unvereinbarkeit von Theokratie und Monarchie an Abimelech, Saul und dem Königtum des Nordreichs dargestellt. In diesen Fällen ist die ursprünglich prokönigliche Haltung des deuteronomistischen Geschichtswerks zu Beginn der persischen Zeit ins Gegenteil verkehrt worden.

<sup>167</sup> Zur Auslegung s. *Veijola*, aaO. 100-103.

<sup>168</sup> Die Quelle in Ri 9 ist auf V. 1.2 (ohne כָּל בְּנֵי יִרְמְעֵל) .3.6.26.28a (ohne וְאִי שָׁכֵם) .29-39a.39b-41.50.51 (ohne הָעִיר) .52-54 beschränkt. Der Erstredaktor des deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrH) hat V. 22 und 55 hinzugefügt. Nächstjüngere Schicht ist die königskritische Bearbeitung vom Ende des 6. Jh.s, die sich um die Jotam-Fabel rankt (s.o.). Die weiteren, umfangreichen Ergänzungen des Kapitels sind größtenteils mit der Vergeltungsthematik befaßt, wie sie für die priesterliche und chronistische Theologie kennzeichnend ist.

<sup>169</sup> Zur Deutung des Königsrechts s. *Smend*, Der Ort des Staates im Alten Testament 252f. mit Anm.36. Der Grundbestand von 1 Sam 8 stammt vom deuteronomistischen Erstredaktor DtrH: V. 1.3-5.6b-7a.22aß. Dieser Text ist proköniglich, unter Rückbezug auf Dtn 16,19; 17,14.15. Die königskritische Bearbeitung einschließlich des Königsrechts (s.o.) schließt als nächstjüngere Schicht daran an. V. 8-9a sind spätdeuteronomistischer Zusatz, betreffend die Übertretung des Ersten Gebots. Die Einzelheiten zu den Söhnen Samuels V. 2 sind ganz spät.



Tempels überwand den Verlust der Hoffnung auf das Königtum mit der Vorstellung, daß Jahwe selbst der König über Israel sei. Dafür konnte sie an die gemeinsemitische und auch im vorexilischen Juda vorhandene Vorstellung vom Königtum Gottes anknüpfen, die freilich so verstanden ihr Wesen gründlich wandelte und etwas unmittelbar Verpflichtendes erhielt<sup>171</sup>. Fortan mußte die Einrichtung des menschlichen Königtums als Sünde gegen das Hauptgebot erscheinen.

## 20. Der Begriff כִּנִּיָּה

Die Einsetzung Jahwes als König, mit der Israel sich auf das Hauptgebot verpflichtet, ist in dem heilsgeschichtlichen Paradigma Jos 24 abschließend zusammengefaßt in den Bundesschluß V. 25. Die Wendung כִּנִּיָּה כִּתָּה "einen Bund/Vertrag schließen" ist in diesem kurzen Nachtrag zur Szene der Gotteswahl zum erstenmal in theologischem Sinne auf Jahwe übertragen, d.h. metaphorisch gebraucht. Profanes Vorbild ist, der inszenierten Königswahl gemäß, der judäische Königsvertrag gewesen.

כִּנִּיָּה, auf Jahwe übertragen gebraucht, ist eine der wichtigsten Metaphern der religiösen Sprache des Alten Testaments. Daß dieser religiöse Begriff metaphorischen Charakter hat, ist aus dem Nebeneinander des profanen und des religiösen Sprachgebrauchs zu ersehen. Diese Feststellung schließt ein, daß profaner und religiöser Sprachgebrauch begriffsgeschichtlich nicht gleichursprünglich sind, vielmehr der profane ursprünglich ist, der religiöse sekundär. Dem entsprechend muß die begriffsgeschichtliche Untersuchung profanen und religiösen Sprachgebrauch unterscheiden und beim profanen ihren Ausgang nehmen.

<sup>170</sup> Diese für die Rekonstruktion der alttestamentlichen Literatur- und Religionsgeschichte grundlegende Einsicht ist Veijola, Die ewige Dynastie, und ders., Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie, zu verdanken. Wie daraufhin die Haltung des Alten Testaments gegenüber dem Königtum heute zu sehen ist, hat Smend, aaO., zusammenfassend dargestellt.

<sup>171</sup> Zum Königtum Jahwes im vorexilischen Israel/Juda s. Eißfeldt, Jahwe als König, der auch auf den Wandel zwischen der vormosaïschen und der mosaïschen Vorstellung hinweist (wobei wir die Chiffre "Mose" als den Wechsel von der vorexilischen Nationalreligion zum theologisch verantworteten Bundesglauben verstehen, der sich am Ende des 6. Jh.s vollzogen hat). Zur Datierung des angeblich ältesten Belegs für das Königtum Jahwes in Jes 6,5b s. Levin, Der Sturz der Königin Atalja 75f. Anm. 39. Der Zusammenhang zwischen dem Königtum Jahwes und dem Ersten Gebot ist besonders deutlich in den späteren Zusätzen Jos 24,14b.15a(ab DK). 23-24 zu fassen, ferner in Ri 6,7-10; 10,11-16; 1 Sam 7,3-4; 8,8-9a;

"Nach bewährter Regel geht man bei der Aufhellung eines theologischen Begriffes von dem Sinn aus, den der Begriff in seinem untheologischen und noch nicht theologischen Gebrauch hat; und diese Regel gilt um so verbindlicher, je wichtiger der Begriff ist. ... Der Begriff, untheologisch genommen, erschließt die Meinung des theologischen Begriffes; er tut es auch dann, wenn die theologische Meinung sich mit der untheologischen des Begriffes nicht oder doch nicht völlig deckt" (L.Köhler<sup>172</sup>).

Die begriffsgeschichtliche Untersuchung darf also weder den religiösen Sprachgebrauch auf die Grenzen des profanen beschränkt sein lassen, noch umgekehrt den profanen Sprachgebrauch an dem sekundären Maßstab des religiösen messen.

"In dem Maße, in welchem der ברית-Begriff zum Ausdruck des Verhältnisses von Gott und Mensch gebraucht wird, rückt er in einen Zusammenhang, der ihn seinen ursprünglichen Bereichen entfremdet. Der in ihn gefaßte theologische Stoff ergreift von ihm Besitz. Dabei kehrt sich das ursprüngliche Verhältnis um: erst ist ברית die Form, in welcher man sich das Verhältnis Jahwe-Israel klar zu machen sucht. Nunmehr bemächtigt sich der Inhalt der Form und baut sie nach seinen Bedürfnissen aus. Damit entsteht eine Prägung des Begriffes, die schlechterdings kein profanes Seitenstück mehr kennt" (J.Begrich<sup>173</sup>).

Anders gesagt: Die ברית zwischen Menschen und die ברית zwischen Gott und Menschen ist nicht einfach dasselbe. Denn die ברית zwischen Menschen vollzieht sich auf ein und derselben Ebene - wenngleich diese selten ausgewogen, sondern meist in der einen oder der anderen Richtung mehr oder minder geneigt ist -, die ברית zwischen Gott und Menschen dagegen übergreift verschiedene Ebenen, zwischen denen ein notwendiges und unumkehrbares Gefälle besteht.

Die begriffsgeschichtliche Entwicklung wird häufig in ihrer Bedeutung nicht erkannt und der notwendige Unterschied zwischen Menschen-ברית und Gottes-ברית verwischt. So kommt es auf der einen oder auf der anderen Seite zu Verzerrungen. Entweder mißt man den religiösen Sprachgebrauch am Maßstab des profanen:

"Genau der profanen Vorstellung vom Bunde entsprechend dachte man sich, daß Gott zu dem Volke in ein Bundesverhältnis getreten sei, in dem beide Parteien gewisse Verpflichtungen eidlich übernehmen, das Volk, dem Willen seines Gottes zu gehorchen, Gott, jenem das Land Kanaan zu verleihen und es seines Segens mit allen guten Gaben teilhaft werden zu lassen. ... Werden die Verpflichtungen von einer

10,18-19a. All diese Texte setzen Jos 24 bereits voraus.

<sup>172</sup> Theologie des Alten Testaments 44. Vgl. die §§ 20 und 21 (S.43-48) insgesamt, die, wenn auch in Einzelheiten korrekturbedürftig, ein Musterbeispiel begriffsgeschichtlicher Darstellung geben.

<sup>173</sup> BerIt 64.

der beiden Parteien nicht gehalten, so gilt der Bund als gebrochen" (E.Sellin<sup>174</sup>).

Oder man versetzt den profanen Sprachgebrauch unter die Bedingungen des religiösen:

"ברית bezeichnet ein Verhältnis, in welches ein Mächtiger einen minder Mächtigen zu sich setzt ... Irgend eine aktive Bedeutung des Empfängers wird von dem Begriff nicht eingeschlossen. Daß ברית demnach nicht einem zweiseitigen Vertrag gleichzusetzen ist, in welchem zwei Partner sich gegenseitig Rechte und Pflichten einräumen, dürfte deutlich sein" (J.Begrich<sup>175</sup>).

Beides ist in gleichem Maße unrichtig. In jüngerer Zeit endlich hat E.Kutsch über Begrich hinausgehend und noch offensichtlicher aufgrund theologischer Vorentscheidungen die Einseitigkeit zum ursprünglichen Wesenszug der ברית erklärt<sup>176</sup>. Für Kutsch ist ברית

"die Verpflichtung, die ich selbst übernehme, die ich einem anderen auferlege oder die gegenseitige Verpflichtung"<sup>177</sup>,

so daß der Verhältnis-Aspekt als begriffsgeschichtliches Superadditum erscheint. Damit ist, vereinfacht gesagt, die Begriffsentwicklung auf den Kopf gestellt worden. Ob der etymologische Beweis, mit dem Kutsch seine Begriffsbestimmung stützt, leistet, was ihm zugemutet wird, ist fraglich<sup>178</sup>. Die wenigen Belege, bei denen für ברית kein

<sup>174</sup> Theologie des Alten Testaments 94.

<sup>175</sup> Berit 58. Die Art und Weise, wie Begrich S.56-61 unter den - seiner Ansicht nach durchweg alten - Belegen zwischen ursprünglichem einseitigen und sekundärem gegenseitigen Verständnis der ברית unterscheidet, entzieht sich jeder Überprüfung.

<sup>176</sup> S. den Sammelband "Verheißung und Gesetz" sowie den zusammenfassenden Artikel "ברית b<sup>e</sup>rit Verpflichtung" in THAT I 339-352.

<sup>177</sup> Verheißung und Gesetz 39. Der theologische Beweggrund, der Kutsch zu seinen teilweise mühsamen Beweisführungen veranlaßt, liegt, wenn ich recht verstehe, darin, die ברית Jahwes mit Israel als einen Akt göttlicher Freiheit zu denken. Das ist ohne Frage richtig. Bei dem Verständnis als "Verpflichtung" wird ברית jedoch zu einer Sache des Selbstbezugs. Ob dies, auf die ברית Jahwes mit Israel übertragen, ebenso richtig ist?

<sup>178</sup> "The total effect of his (sc. Kutschs) reasoning depends very considerably on the proposal to derive b<sup>e</sup>rit from the (extremely rare, if at all existing) root brh 'see'. "All evidence suggests that the effective semantic function of b<sup>e</sup>rit was far removed from any sense that can be detected by etymology; indeed, it is likely that the semantic analysis of b<sup>e</sup>rit itself will be more decisive for the etymological question than the etymology can be for the understanding of this word" (Barr, Some Semantic Notes on the Covenant 24). Vgl. schon Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament 3 Anm.1: "Die Etymologie von ברית ergibt für die Fragestellung nichts."

Gegenüber angegeben und die נרית eine bloße Selbstverpflichtung ist, sind als sekundäres und zufälliges Nebengleis der Begriffsgeschichte zu erweisen<sup>179</sup>. Insgesamt ist es verfehlt, in dieser Weise den theologischen Sprachgebrauch zum Maßstab des Ganzen zu machen.

Hält man sich an den profanen Sprachgebrauch, ist zunächst festzustellen, daß נרית in sicher vorexilischem Zusammenhang nur etwa vierzehnmal vorkommt: 1 Sam 11,1-2; 2 Sam 3, 21; 1 Kön 5,26b; 15,19; 20,34; 2 Kön 11,4.17\*; Jes 28,15.18; Hos 10,4; 12,2<sup>180</sup>. Sämtliche Belege gehören in den politi-

<sup>179</sup> Es handelt sich im wesentlichen um die Belege 2 Kön 11,17 → 23,3 → Jer 34,8-22. Ich habe an anderer Stelle nachgewiesen, daß in 2 Kön 11, 17 der Vertrag zwischen König und Volk nachträglich auf den Jahwebund Israels umgedeutet worden ist (Levin, Der Sturz der Königin Atalja 59-61; vgl. zuvor Noth, Das alttestamentliche Bundschließen im Lichte eines Mari-Textes 151f.). Um den neuen Bezug des Bundes, der durch die Deutung entstanden ist, unmißverständlich zu machen, führt der Bearbeiter ihn eigens aus: Inhalt des Bundes ist nunmehr, "Jahwes Volk zu sein". Mit dieser Ausführung wird das durch die Verpflichtung in einer נרית in jedem Fall begründete Verhältnis, hier also das Verhältnis zu Jahwe, als der besondere Inhalt dieser נרית herausgestellt. Das bringt mit sich, daß der Verhältnis-Aspekt aus dem Bedeutungsfeld נרית herausgestellt wird: Er geht ihm verloren. נרית כרת in 2 Kön 11,17 heißt nicht mehr: "sich durch eigene oder fremde oder gegenseitige Verpflichtung in ein Verhältnis setzen oder setzen lassen", sondern allein: "sich einer Verpflichtung unterziehen", nämlich eben jener, sich ins Verhältnis zu setzen, hier: "Jahwes Volk zu sein". Die Folge dieser unwillkürlichen Begriffsverschiebung zeigt sich in 2 Kön 23,3. Der von Joschija nach der Auffindung des Gesetzbuches geschlossene Bund ist, wie aaO. 71 Anm.30 nachgewiesen, eine Kopie des Jojadabundes aus 2 Kön 11,17. Hier ist von Bundespartnern keine Rede mehr. Obwohl das Verhältnis zu Jahwe den Hintergrund bildet, bedeutet Joschijas Bundesschluß nichts als die Selbstverpflichtung, dem aufgefundenen Gesetz zu gehorchen.

<sup>180</sup> Zu einigen der üblicherweise für alt gehaltenen Belege (vgl. die Aufstellung von Kutsch in THAT I 341): Gen 26,28b ist Zusatz in J. Die Parallele 21,27 → 32 ist von 26,28 abhängig. Gen 31,44 ist mit hoher Wahrscheinlichkeit ebenfalls nachjahwistisch. Der Bund zwischen David und Jonatan ist in 1 Sam 18,3 an der Wiederholung V. 3b ← V. 1b als Zusatz zu erkennen, ebenso in 22,8a(ab בכרת) an der Wiederaufnahme גלה את אונני ... ואין. Daraufhin kann auch der Rückverweis 20,8 nicht alt sein, verbinde 20,7 mit 10. 1 Sam 23,18 wurde von Veijola, Die ewige Dynastie 88-90, dem deuteronomistischen Grundredaktor zugewiesen, stammt also aus exilischer Zeit. Der Bund zwischen David und Abner 2 Sam 3,12b-13 ist an der Wiederholung des לאמר als Einschub zu erkennen; der ursprüngliche Faden verläuft von V. 12a nach V. 20. Die Erweiterungen stammen an dieser Stelle teilweise wohl noch aus vordeuteronomistischer Zeit. Dagegen setzt 2 Sam 5,3aß, wo im Zusammenhang der Salbung Davids zum König des Nordreiches der Königsbund nach-

schen Bereich, wobei die Außenpolitik vorherrscht. Dabei bezeichnet ברית ausnahmslos ein *Verhältnis* zwischen zwei Parteien, das angestrebt, begründet, konstatiert oder gebrochen wird oder werden soll. Man wird daher die ursprüngliche Bedeutung von ברית am ehesten als "Vertragsverhältnis" zu bestimmen haben.

Das Verhältnis zwischen den Parteien, die in einer ברית verbunden sind, kann sehr unterschiedlich sein. Es reicht von völliger Ausgewogenheit bis zu äußerster Unausgewogenheit. Das Hebräische bringt das zum Ausdruck. Eine ausgewogene ברית, wie sie zwischen Salomo und Hiram von Tyrus bestand (1 Kön 5,26b), wird von beiden Parteien gemeinsam geschlossen (ויכרתו ברית שניהם). Sie besteht zwischen ihnen (בין), wie zwischen Asa von Juda und Ben-Hadad von Aram (1 Kön 15,19). Eine unausgewogene ברית, wie die hoffnungslos unterlegenen Bewohner von Jabesch sie von dem Ammoniterkönig Nahasch erbitten (1 Sam 11,1-2) oder wie Ahab sie dem besiegten Ben-Hadad von Aram gewährt (1 Kön 20,34), wird von dem überlegenen Partner dem Gegenüber oktroyiert (כרת ל-ברית). Der von Abner angebotene Vertrag Israels mit David (2 Sam 3,21), die Vertragsinitiativen Efraims (Hos 12,2) und die antiassyrischen Koalitionsbestrebungen Judas (Jes 28,15.18) bilden die Zwischenstufe (כרת ברית את/עם). Man sieht,

"der Begriff von ברית schliesst an sich keineswegs die Gleichberechtigung der beiden Parteien in sich" (R.Smend<sup>181</sup>),

- und ebensowenig schließt er sie aus. Infolgedessen ist

"ברית ein in mannigfachen Nüancen gebrauchtes Wort: zwei Parteien,

---

getragen wird, das deuteronomistische Davidbild voraus. Der Zusatz ist an der verknüpfenden Wiederholung des Ortes, am Wechsel des Subjekts und an dem fügenlosen Anschluß von V. b an V. aa zu erkennen. Hos 2,20 ist Zitat von Ez 34,25, s.u. S.244. Hos 8,1 weist sich als deuteronomistisch beeinflusst aus, s. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament 146-149. Die dunkle Stelle Hos 6,7 macht sich durch ähnlichen Sprachgebrauch verdächtig. Am 1,9 wird seit Wellhausen, Die kleinen Propheten 69f., verbreitet als Zusatz angesehen. Hos 10,4; 12,2 mögen bis zum Erweis des Gegenteils als vorexilisch gelten.

<sup>181</sup> Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte 294. Dies gilt für das deutsche "Bund" oder "Vertrag" nicht anders: Verträge sind nach Initiative ihres Zustandekommens und Bedeutung der vertragschließenden Parteien selten ausgewogen und müssen es nicht sein. Der wechselseitige Vertragsabschluß besagt nicht, daß die Beteiligten für den Vertrag gleichursächlich sein oder gleichen Nutzen oder gleiche Pflichten aus ihm haben müßten. Um ein extremes Beispiel zu nennen: Der Vertrag von Versailles war sehr wohl ein Vertrag, wenngleich man ihn im Deutschen Reich mit Recht als "Diktat" empfand. Man kann deshalb gelegentlich den Eindruck haben, daß jene, die die Gleichsetzung von ברית mit "Vertrag" ablehnen, ihr eigenes Mißverständnis bekämpfen.

die sich vorher gleichgültig oder gar feindselig gewesen sind, gehen feierlich eine Vereinbarung ein: sie versprechen, sich gegenseitig Freund zu sein und im שלום zu leben; sie legen sich gegenseitig Pflichten auf, oder der Schwächere übernimmt eine Verpflichtung, oder der Stärkere legt sie sich freiwillig auf u.s.w. Danach kann ברית heißen die feierliche Bundesschließung und das darin Beschworene, das festgestellte Freundschaftsverhältnis, das dabei auferlegte Gesetz, die darin übernommene Verpflichtung" (H.Gunkel<sup>182</sup>).

Man tut nicht gut daran, diese mannigfachen Nuancen zugunsten einer hypothetischen Ursprungsbedeutung einzuschränken. Die Vorherrschaft des einseitigen Bundesschlusses, bei dem die Vertragspartner in ein Subjekt-Objekt-Verhältnis treten, ist allein in der politischen Praxis begründet und besagt nichts über das Wesen der ברית an sich<sup>183</sup>.

Das Substantiv ברית ist, nach der bisherigen Kenntnis der semitischen Sprachen zu schließen, eine Eigenheit des Hebräischen<sup>184</sup>. Außerhalb hat man die Sache, nicht aber diesen Begriff. J.Barr hat jüngst auf einige Besonderheiten der Semantik hingewiesen:

"k<sup>ə</sup>rāt b<sup>ə</sup>rīt is probably by far the most important and striking case of idiom in all biblical Hebrew"<sup>185</sup>.

Für den idiomatischen Charakter der Wendung zeugt ihre sprachliche Undurchsichtigkeit ("opacity")<sup>186</sup> sowie der Umstand, daß ברית niemals einen Plural bildet. Daraus folgt, daß es aussichtslos ist, das semantische Feld ausgehend von irgendeinem "wörtlichen" Sinn von ברית zu umreißen.

"From the point of view of semantic analysis, we might do better if we supposed that b<sup>ə</sup>rīt is a primitive Hebrew noun, no more 'derived' from anything else than is ʾāb 'father'"<sup>187</sup>.

<sup>182</sup> Genesis 142f.

<sup>183</sup> Dies geht auch daraus hervor, daß die Terminologie im engeren Sinne, nämlich die Wendung ברית כרת, in allen möglichen Fällen von Bundesschlüssen unterschiedslos gebraucht wird: "Though one can seek to distinguish covenants between God and man, between man and man, between equals, between greater and lesser, the verbs used with b<sup>ə</sup>rīt do not specify these differences, or only in limited cases: the common k<sup>ə</sup>rāt b<sup>ə</sup>rīt for instance is used indifferently of them all" (Barr, aaO. 33).

<sup>184</sup> Die Ableitung von akkadisch birīt "zwischen", die Noth, Das alttestamentliche Bundschließen im Lichte eines Mari-Textes 147f., vorgeschlagen hat, scheint mir nach wie vor die größte Wahrscheinlichkeit zu haben. Das Gegenargument, daß ברית בין in diesem Fall eine Tautologie wäre, ist von Barr, aaO. 34, entkräftet worden: "By the time when the phrases with bēn were formed, b<sup>ə</sup>rīt no longer meant 'between' and no one knew that it had had this meaning."

<sup>185</sup> AaO. 27.

<sup>186</sup> "Those scholars who offer renderings that capitalize on the literal value, such as 'cut a covenant', misrepresent the normal semantic value

Stattdessen muß es umgekehrt darauf ankommen,

"den Sinn des Begriffes aus dem Zusammenhang des jeweiligen Kontextes zu erheben" (E.Kutsch<sup>188</sup>).

Beschränken wir uns auf die genannten vorexilischen Belege, ergibt sich ein überraschend eindeutiges Bild. Die Verteilung erweist ברית als einen politischen Begriff, und zwar so ausschließlich, daß man von einem politischen Terminus technicus sprechen kann. Im persönlichen wie im religiösen Bereich fehlt ברית in der alten Zeit vollständig. Vorherrschend ist der Gebrauch in der Außenpolitik. Dort bezeichnet ברית den Vasallitätsvertrag (1 Sam 11,1-2; 1 Kön 20,34; Hos 10,4; 12,2) oder, im Falle gleichberechtigter Beteiligung, das Bündnis (2 Sam 3,21; 1 Kön 5,26b; 15,19; Jes 28,15.18(?)). Im Bereich der Innenpolitik ist ברית an erster Stelle der Königsvertrag gewesen (2 Kön 11,17\*).

## 21. Der Königsvertrag als Vorbild des Gottesbundes

Der theologisch-metaphorische Gebrauch von ברית, den wir in Jos 24,25 erstmals beobachten, hat als sein Vorbild den Königsvertrag. Die außenpolitischen Verträge, obwohl weit in der Mehrzahl und den Judäern spätestens seit der Assyrierzeit geläufig, mögen zwar das Denken in Vertragsschlüssen im allgemeinen befördert haben; doch scheiden sie als unmittelbare Vorlagen aus. Das Verhältnis zu Jahwe ist für Israel keine äußere Angelegenheit gewesen. Auch ist der Landtag zu Sichem, auf dem die erste Jahwe-ברית geschlossen wird, eindeutig genug als Königswahl dargestellt<sup>189</sup>.

Hier mag der Einwand aufkommen, daß der Königsvertrag, gemessen an der ausgedehnten Verbreitung des theologisch-metaphorischen Gebrauchs von ברית, bei weitem zu selten belegt ist, als daß diese Ableitung wahrscheinlich wäre. Er läßt sich entkräften. Das Königszeremoniell in Israel/Juda bestand aus einer Reihe von Einzelakten, unter denen der Vertrag zwischen König und Volk nicht eigens hervorragt: Salbung, Proklamation, Königsvertrag, Inthronisation<sup>190</sup>. Nicht jeder von ihnen ist auf das Königtum Gottes

---

in Hebrew" (aaO. 28).

<sup>187</sup> AaO. 35.

<sup>188</sup> Verheißung und Gesetz 5.

<sup>189</sup> "Der Gedanke der Theokratie: *Jahwe ist König* (...) ist dem des Gottesbundes nahe verwandt, so daß man den mit Gott geschlossenen Bund als einen Königsbund deuten darf" (Quell, ThWNT II 123).

<sup>190</sup> Als weitere Elemente sind zu nennen: Huldigung, Akklamation, Königsfreude, Opfer und Gemeinschaftsmahl, s. Levin, Der Sturz der Königin Atalja 91-94.

übertragbar. Während für das menschliche Königtum die Salbung nicht nur der Abfolge nach die erste Stelle einnimmt, so daß sie häufig summarisch für das ganze Königszeremoniell steht<sup>191</sup>, kommen für das Königtum Gottes vornehmlich die Königsproklamation, wie sie aus den Jahwe-König-Psalmen geläufig ist, und eben die כִּנִּית in Betracht. Die Salbung, die die Einrichtung des Königtums als Übertragung der Volkssouveränität auf den Repräsentanten erscheinen läßt, und die Inthronisation, die eine Regierung in dynastischer Erbfolge voraussetzt, scheiden aus. Infolgedessen kommt der כִּנִּית, im Rahmen des jüdischen Königszeremoniells eine Formalität unter anderen, für das Königtum Gottes andere, grundlegende Bedeutung zu.

Die Ursache, weshalb die Königs-כִּנִּית im Alten Testament so selten belegt ist, liegt darin, daß die Erhebung zum König in nahezu allen Fällen nur summarisch berichtet wird<sup>192</sup>. Die Seltenheit der Erwähnung läßt also einen unmittelbaren Rückschluß auf den historischen Sachverhalt nicht zu. Nur im Ausnahmefall wird das Königszeremoniell in den Einzelheiten dargestellt. Dabei zeigt sich, daß der Königsvertrag zu seinen regulären Bestandteilen gehört. Eine solche Ausnahme ist die Königserhebung des Joasch im Anschluß an den Sturz der Atalja gewesen (2 Kön 11<sup>193</sup>). Es hat den Anschein, daß bei dieser Gelegenheit nicht alles mit rechten Dingen zugegangen ist, weshalb der Bericht um so mehr bemüht ist, die Legitimität des Vorgangs aufzuweisen, indem er - ausnahmsweise - das Königszeremoniell in allen Einzelheiten aufführt, "wie es der Brauch" (V. 14) und dem Leser bekannt ist. Dabei nimmt "der Bund" zwischen König und Volk (V. 17\*) einen entscheidenden Platz ein. Er ist im Ablauf des Zeremoniells die Voraussetzung der Inthronisation.

"Es spricht .. einiges dagegen, daß es sich damals um einen einmaligen Akt handelte. Es herrschte Eile, dazu kam es gerade darauf an, bei dem jungen König das Normale zu vollziehen, damit seiner Herrschaftsergreifung später nichts nachgesagt wurde. Deshalb wurden die Dinge ja vermutlich auch aufgezeichnet und sind uns erhalten" (N. Lohfink<sup>194</sup>).

Der Umstand, daß dem Bundesschluß der Vollzug der Salbung vorausgeht und eine Bundesverhandlung fehlt, deutet darauf, daß die כִּנִּית im Rahmen des Königszeremoniells eine Formalität gewesen ist. Um so sicherer wird man den regelmäßigen Abschluß des Königsvertrags im vorexilischen Juda voraussetzen dürfen.

<sup>191</sup> Ri 9,8; 1 Sam 15,17; 2 Sam 2,4; 5,3; 12,7; 19,11; 1 Kön 5,15; 19,15f.

<sup>192</sup> Die Belege bei Levin, aaO. 91.

<sup>193</sup> Analyse des mehrfach geschichteten Textes bei Levin, aaO. Zur Literarkritik von V. 17 s. auch oben S.122 Anm.179.

<sup>194</sup> Dt 26,17-19 und die "Bundesformel" 551.



Der Bundesschluß Jos 24,25, von Josua in Stellvertretung Jahwes dem Volk auferlegt (כרת ברית ל-), behaftet das Volk bei der Verpflichtung auf das Hauptgebot (Dtn 6,4), um so das Verhältnis zwischen Israel und Jahwe rechtsverbindlich festzustellen. In dem vorgegebenen Zusammenhang gerät der Königsvertrag mit Jahwe von Anfang an unter besondere Bedingung, die für den weiteren Gebrauch der Metapher weichenstellend gewesen ist: Der Bund beruht auf der einseitigen Gehorsamsverpflichtung Israels. Dabei spielt offenbar das Vorbild von Dtn 26,17-18 mit hinein: Gegenstand der ברית ist nicht allein die vorangegangene Entscheidung für Jahwe als den Gott Israels, sondern wie in Dtn 26 das Gesetz (חקים ומשפטים). Die Angleichung der Szenen erweist die Einzelheiten als beliebig übertragbar. Demnach geht es weder am Sinai noch in Moab, weder in Sichem noch unter Joschija um die Abfolge unverwechselbarer heilsgeschichtlicher Schlüsselereignisse, sondern um die immer neue Grundlegung immer desselben, durch Jahwes Zusage und Israels Gehorsamsverpflichtung konstituierten Verhältnisses, sei es mit der Bundesformel oder mit dem Begriff ברית oder mit beidem zugleich benannt.

## 22. Jer 11,3b-6.9a.10b-11: Die Geschichte als Bundesbruch

Auch der Bundesschluß in Jer 11,3b-6 besteht, wie wir gesehen haben, aus der Verknüpfung vorgegebener Muster und reiht sich so in die genannten Szenen ein. Doch ist die heilsgeschichtliche Fiktion an dieser Stelle aufgegeben zugunsten des unmittelbaren Appells. Äußerlich ein Nachvollzug des Fluchzeremoniells aus Dtn 27 und damit des Moabbundes, wird zugleich aus Jos 24 das Stichwort ברית aufgegriffen, um jetzt den Kasus zu bezeichnen. Die דברי הנרית הזאת, bei denen man wie in Jos 24,25 an חק ומשפט und wie in Dtn 26,17-18 an das deuteronomische Gesetz denken kann, bezeichnen hier das Hauptgebot, das im Wortlaut aus Jer 7, 22-23 übernommen ist. Die Nähe der bundestheologischen Kernstelle Jer 7,22-23 zur deuteronomischen Bundestheologie findet so wiederum Bestätigung. Träger der Fluchszene ist der Prophet Jeremia. Mit Hilfe seiner Autorität, die er durch das Eintreffen seiner Gerichtsworte gewonnen hat, wird den Männern Judas und den Bewohnern Jerusalems am Ende des 6. oder Anfang des 5. Jh.s die Forderung des Hauptgebots um so dringender vor Augen geführt; ist doch nach dem unwiderruflichen Zerfall der Dreieinheit von Gott, König und Vaterland zu Beginn der persischen Epoche der Synkretismus zu einer immer zunehmenden Gefahr geworden. Die bedingte Verheißung aus 7,23 wird zu diesem Zweck unter Verweis auf die Landverheißung an die Väter in eine bedingte Drohung umgemünzt. Hier läßt sich an die gemachten Erfahrungen an-

knüpfen: "Hört auf Jahwes Stimme, sonst wiederholt sich die Katastrophe!"

Eine Stufe später, in dem Zusatz 11,9a.10b-11, ist aus dieser rückblickenden Gerichtsdrohung die Gerichtsdeutung geworden. Sie beruht auf einfachem Umkehrschluß: Ist die Wiederholung der Katastrophe die Folge des Ungehorsams, so ist der Ungehorsam die Voraussetzung der geschehenen Katastrophe:

"Das Haus Israel und das Haus Juda haben meinen Bund gebrochen, den ich mit ihren Vätern geschlossen hatte" (V. 10b).

Das Fazit, das sich aus dem Vergleich der Paränese V. 3b-6 mit der Geschichte Israels und Judas und mit dem jeweiligen Ende dieser Geschichte ergibt, läßt die politische Herkunft der Metapher נְרִית noch deutlich erkennen. Die Wendung נְרִית "wurzelt in der altorientalischen Rechtspraxis der Vertragsabschlüsse. Sie bedeutet die einseitige Aufhebung eines Vertragsverhältnisses" (W.Thiel<sup>195</sup>). Sie wird an dieser Stelle erstmals auf das Verhältnis Israels und Judas zu Jahwe angewendet<sup>196</sup>.

Die theologiegeschichtliche Bedeutung dieses Umkehrschlusses ist erheblich. Auf dem Umweg über die Bundesvorstellung hat nach Jahrzehnten die Theologie sich der Katastrophe Judas angenommen und vermag sie zu deuten. Was vordem dahin lautete, daß Jahwe sein Verhältnis zu den Judäern gekündigt habe (Jer 7,21), und damit bedrohlich und rätselhaft war, findet jetzt die Erklärung, daß umgekehrt Israel und Juda den Bund mit Jahwe gebrochen haben, ihm abtrünnig geworden sind. Die Überwindung des unbedingten und unverständlichen "Nein" der vorexilischen Prophetie durch das bewußt vollzogene, bedingte "Ja" des Bundes führt in der Konsequenz dazu, auch das "Nein" nachträglich als bedingtes, nämlich durch die Treulosigkeit und den Ungehorsam Israels und Judas bedingtes zu verstehen.

"Mit Hilfe der Deutungschiffre נְרִית wird das Versagen der Vorfahren auf einen Begriff gebracht, der jetzt als Generalschlüssel alle Türen der so wechselvollen Geschichte öffnet" (L.Perlitt<sup>197</sup>).

<sup>195</sup> Hēfēr b'ērīt 215, im Anschluß an den ältesten Beleg 1 Kön 15,19. "Vergleicht man die anderen verbalen Wendungen mit b'ērīt, die das Phänomen 'Bundesbruch' umschreiben, so ergibt sich, daß mit großer Wahrscheinlichkeit die Wendung hēfēr b'ērīt die älteste und ursprünglichste dieser (weithin synonymen) Aussagen ist" (ebd.). Die Belege s.o. S.27 Anm.13.

<sup>196</sup> Auch der Zusatz 11,9b-10a weiß offenbar noch um die politische Grundbedeutung von נְרִית, wenn er stattdessen die Wendung מֵאָרָץ קָטָן "einen Aufruhr entdecken bei" gebraucht, die in 2 Kön 17,4 den Bruch des Vasallenverhältnisses gegenüber Assur bezeichnet. Sie dürfte von dort entlehnt sein.

<sup>197</sup> Anklage und Freispruch Gottes 298.

Es ist bekannt, wie diese Vorstellung daraufhin von der Geschichte in Gestalt des deuteronomistischen Geschichtswerks in Überarbeitungen Besitz ergriffen hat. In den großen Exkursen Jos 1; 12; 23; Ri 2; 1 Sam 12; 1 Kön 8; 2 Kön 17 ist sie mehr als deutlich betont und wird am mittlerweile bundestheologisch verstandenen Gesetz verdeutlicht, so daß sie der Exegese lange Zeit als das eigentlich "Deuteronomistische" gegolten hat<sup>198</sup>. Auch dem Jeremiabuch hat sie nachgerade den Stempel aufgedrückt, wobei im Munde des Propheten die Geschichtsdeutung zu Anklage und Drohung wird - was nebenbei den Vorteil hat, daß die Zeitgenossen sich unmittelbar angesprochen finden. Die Wendung "Siehe, ich bringe Übles über sie, dem sie nicht entrinnen können" (Jer 11,11a) ist in 18,11 und 19,5 aufgegriffen worden und hat von dort aus weite Verbreitung gefunden<sup>199</sup>. Ihre Bedeutung als warnender Appell ist vor allem in 18,11 unüberhörbar. Indessen ist die tatsächliche Blickrichtung zurück doch immer wieder zu spüren.

Mit der Anwendung auf die Geschichte hat die Bundestheologie ihre klassische, die alttestamentliche Theologie fortan beherrschende Ausprägung vollendet. Was ihr zur Abrundung fehlt, ist die Erneuerung des "Ja" durch die Verheißung eines neuen Bundes.

### 23. Die Vorgeschichte der Bundesverheißung

Überblicken wir noch einmal die Entwicklung, wie sie sich anhand der Schlüsseltex te bis hierher dargestellt hat. Die Bundestheologie ist zu Beginn der nachexilischen Zeit entstanden als der Versuch einer bewußten Wiederherstellung des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk. Anlaß war das Zerbrennen der ursprünglichen Gottesbeziehung, nämlich der "natürlichen Synthese von Religion und Patriotismus" (L. Perlitt), die wir für die vorexilische Epoche, in der Israel war "wie alle Völker rings um sie her", als das Normale unterstellen. Die Propheten hatten in ihrer Gerichts-

---

<sup>198</sup> Daß diese Exkurse, die *Noth*, Überlieferungsgeschichtliche Studien 5f., als Eigentümlichkeit des deuteronomistischen Redaktors aufgefaßt hat - *Wolff* hat daraufhin aus ihnen "Das Kerygma des Deuteronomistischen Geschichtswerks" entnehmen zu können gemeint -, dem Geschichtswerk nachträglich zugewachsen sind, ergibt sich aus den literarkritischen Untersuchungen von *Smend*, *Dietrich* und *Veijola*, s. die Übersicht bei *Smend*, Die Entstehung des Alten Testaments 111-125, bes. 114f. und 123-125. *Smend*, *Dietrich* und *Veijola* gebrauchen für diese Textgruppe das Siglum "DtrN".

<sup>199</sup> S.u. S.176f. Eine Übersicht über die Belege gibt *Dietrich*, Prophetie und Geschichte 72f.

verkündigung die Synthese zugunsten der Freiheit Gottes bestritten. Die Katastrophe des Jahres 587 hatte ihnen Recht gegeben. Die Folge der Niederlage war der Verlust der Monarchie als des Garanten der nationalen, aber auch der religiösen Eigenständigkeit. Er erwies sich als endgültig, sobald nach dem einsetzenden Niedergang des neubabylonischen Reiches, der vorübergehend die Hoffnung auf eine Restauration des davidischen Königtums geweckt hatte<sup>200</sup>, die Perser als neue Großmacht auf den Plan traten. In dieser Lage mußte das Verhältnis zu Jahwe, sollte es fortbestehen, von einer natürlichen Selbstverständlichkeit zur Angelegenheit bewußter Entscheidung werden. Diese Nötigung zur Entscheidung findet ihren Ausdruck in dem Hauptgebot: "Hört auf meine Stimme, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein" (Jer 7,23). Dieses Hauptgebot wird folgerichtig mit der heilsgeschichtlichen Grundlegung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel/Juda in Zusammenhang gebracht, wie sie im Exoduscredo seit je überliefert ist, und steht zunächst, auf die Praxis pietatis gerichtet, in erklärtem Gegensatz zum hergebrachten Kult und dem deuteronomischen Gesetz, das diesen Kult gebietet. Aus der Notwendigkeit, das Hauptgebot in unmittelbare Handlungsanweisungen umzusetzen, entsteht als eine Art Summe der prophetischen Ethik (+ Jer 7,9 + Hos 4,2) und zugleich als das älteste theologische Gesetz des Alten Testaments die Grundlage des Dekalogs (Ex 20,2-3a.5a.13-17a), der das allgemeine Hauptgebot durch eine Reihe einzelner Hauptgebote ausführt. In seinem Ersten Gebot: "Du sollst keine anderen Götter haben neben mir", hat das Hauptgebot die meistverbreitete Gestalt gefunden. Das Liebesgebot des Sch<sup>e</sup>ma (Dtn 6,4) als einleitender Rahmen ermöglicht, das deuteronomische Gesetz (Dtn 12-26\*) als Auslegung des Hauptgebots zu verstehen. Der Dekalog wird mit einer Verpflichtungsszene (Ex 24,3aa.b) in nächster Nähe zu dem Exodusereignis (Ex 12-15) in die Darstellung der Heilsgeschichte eingefügt, wo er die Keimzelle der Sinaiperikope Ex 19 - Num 10 und ihres später stark angewachsenen Gesetzes bildet<sup>201</sup>. Parallel dazu erhält das Deuteronomium, das durch den Einbau in das deuteronomistische Geschichtswerk an anderer Stelle in der Heilsgeschichte schon verortet war, mit der Bundes- und Verpflichtungsszene Dtn 26,17-18 (+ Jer 7,23) einen entsprechenden Abschluß, der den Gesetzesgehorsam in aller Deutlichkeit zur Grundlage des Gottesverhältnisses erklärt (Zufügung des Segen-und-Fluch-Kapitels Dtn 28). Im Anschluß an die dritte derartige Verpflichtungsszene Jos 24,14-22\*, die in Gestalt einer fiktiven Königswahl die Begründung

<sup>200</sup> Sie hat vor allem in der frühdeuteronomistischen Erstredaktion des deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrH, zwischen 560 und 539) ihren Niederschlag gefunden.

<sup>201</sup> S. Levin, Der Dekalog am Sinai.

der Theokratie berichtet (← 1 Sam 10,17-27\*), wird das Verhältnis Jahwes und seines Volkes auf den aus dem Politischen entlehnten Begriff des "Bundes" (ברית) gebracht (vgl. 2 Kön 11,17\*). Die schrittweise in einem komplizierten theologisch-literarischen Prozeß entstandenen Einzelheiten vereinen sich zu einem Bild von großer Geschlossenheit. Es ist zum Appell an die Gegenwart (Jer 11,3b-6) ebenso geeignet wie zur Deutung der in der Katastrophe geendeten Geschichte (Jer 11,9a.10b-11) und hat dem Jeremiabuch, dem deuteronomistischen Geschichtswerk Dtn-Kön und auch dem Tetrateuch (z.B. Ex 32-34) das heutige Gepräge gegeben. Die Wirkungen dieser Theologie sind überall im Alten Testament zu spüren. Man pflegt sie in der Meinung, daß sie im Deuteronomium ihre Wurzeln habe, als "deuteronomistisch" zu bezeichnen. Das ist nicht ganz falsch, aber es ist auch nicht richtig. Tatsächlich ist die Ableitung weit komplizierter. In gewissem Sinne handelt es sich um die Grundlegung der alttestamentlichen Theologie überhaupt.

## VI. Die Verheißung des neuen Bundes

Mit der Verheißung eines neuen Bundes kehrt die Bundestheologie, nachdem sie im Gesetz ihre Konkretisierung und in der Feststellung des Bundesbruchs ihre Anwendung auf die Geschichte erfahren hat, zu ihrer ursprünglichen Zielsetzung zurück: das zerstörte Verhältnis Israel/Judas zu Jahwe zu erneuen. Im Unterschied jedoch zu den Anfängen der theologischen Bundesvorstellung, wie wir sie in Jer 7,23 gefunden haben, ergeht die Verheißung des neuen Bundes nunmehr ohne Bedingung. Dazu greift der Verfasser auf die frühexilischen Verheißungen der kommenden Heilszeit zurück, die seinerzeit im Jeremiabuch - neben 29,5-7\* und 32,15b - die einzigen bedingungslosen Verheißungsworte waren<sup>1</sup>, und ordnet seine Botschaft in ihren Rahmen ein:

"Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes,  
da werde ich säen das Haus Israel und das Haus Juda,  
Samen von Menschen und Samen von Vieh.  
Und es wird geschehen, wie ich über sie gewacht habe,  
auszureißen und einzureißen und zu zerstören und zu verderben  
und übel zu tun,  
so werde ich über sie wachen,  
zu bauen und zu pflanzen, Spruch Jahwes.  
In jenen Tagen,  
da wird man nicht mehr sagen:  
'Die Väter haben saure Trauben gegessen,  
und die Zähne der Söhne werden stumpf!'  
sondern ein jeder wird für die eigene Schuld sterben" (31,27-30a).

"Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes,  
da werde ich mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda  
einen neuen Bund schließen.  
Nicht wie der Bund, den ich mit ihren Vätern schloß am Tage,  
da ich sie bei der Hand ergriff, sie aus Ägyptenland zu führen,  
meinen Bund, den sie gebrochen haben.  
Dann will ich mich als Herr erweisen über sie, Spruch Jahwes,  
und will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein!  
Da wird man nicht mehr lehren,  
ein jeder seinen Nächsten und ein jeder seinen Bruder,  
und sagen:  
'Erkennt Jahwe!'  
sondern man wird mich allzumal erkennen  
von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten, Spruch Jahwes,  
denn ich will ihre Schuld vergeben,  
und ihrer Sünde will ich nicht mehr gedenken" (31,31-32.33b-34).

In der Übersetzung sind die eigenen Formulierungen des Ver-

fassers hervorgehoben. Ihre Deutung ist die Aufgabe des folgenden Kapitels. Dabei wird auch auf jene Aussagen zu achten sein, die durch die Verknüpfung der vorgegebenen Texte neu entstanden sind.

## 1. Schuld und Vergebung

Der deutlichste Unterschied zwischen den frühexilischen Verheißungen und ihrer bundestheologischen Ergänzung besteht darin, daß die Bundesverheißung eine Begründung enthält:

"Denn ich will ihre Schuld vergeben,  
und ihrer Sünde will ich nicht mehr gedenken" (V. 34b8y).

Die "nicht mehr"-Aussage stimmt auf den ersten Blick mit der Struktur der älteren Verheißungen überein. Aber sie ist doch in jeder Hinsicht verschieden. Bereits die Anordnung ist vielsagend: In den älteren Verheißungen steht das "nicht mehr" zu Beginn, jetzt am letzten Schluß; denn dort bildet es den eigentlichen Inhalt der Verheißung, jetzt die Begründung. Dort sind die Judäer der Exilszeit das Subjekt: "*Man* wird nicht mehr sagen", jetzt ist es Jahwe: "*Ich* will nicht mehr gedenken". Dort betrifft die Negation die Gegenwart, ja sie entspringt dem Leiden an der Gegenwart. Jetzt betrifft sie die Schuld der Vergangenheit, und sie kommt aus der Zukunft.

Auf den Begriff gebracht: Was hier im Unterschied zur frühexilischen Zeit hinzugetreten ist, ist das Bewußtsein der *Geschichte*. Die Fixierung auf die notvolle Gegenwart, in der wir die vom Zusammenbruch betroffene Generation befangen sahen, ist gewichen. Die Verstörung, aber auch die subjektive Unschuld der ersten Zeit sind dahin. Das Nachdenken hat eingesetzt, das nach den Ursachen fragt. Und dieser Verarbeitungsprozeß, dem wir im vorangegangenen Kapitel nachgespürt haben, hat Sinn in das erfahrene Unglück gebracht. Er hat Gottes Handeln verstehen gelehrt. Jetzt weiß man, wie aus Jer 11,9a.10b-11 zu entnehmen ist: Die Katastrophe Judas war Jahwes Strafgericht. Sie hat ihre Ursache in der Untreue des Gottesvolkes gegen Jahwe, im Bundesbruch.

So kommt die Vergangenheit in den Blick, und zwar als *Geschichte* der *Schuld*. Die Schuld wird nicht mehr, wie man es zuvor tat, auf die Väter abgewälzt (31,29), sondern von den Söhnen als die *eigene* Vergangenheit angenommen, als geschichtlicher Schuldzusammenhang, der nach wie vor die Gegenwart bestimmt. In diesem Annehmen der Vergangenheit als der Bedingung der Gegenwart liegt aber nichts Bedrückendes, sondern im Gegenteil eine große Befreiung: Die Wahrheit der

<sup>1</sup> S.u. S.169-171.

Geschichte tritt ins Bewußtsein und macht den Halbwahrheiten und dem Selbstbetrug ein Ende. Und überdies gehört zur Geschichte neben der Schuld auch das geschehene Gericht. Indem die Gegenwartsgeneration darin das Handeln Gottes an ihr selbst erkennt, wird der Weg frei zu einem Neuanfang. Jetzt kann die Verheißung laut werden, daß Gott die Schuld der Vergangenheit vergangen sein lassen will, sie vergißt.

Für den Bibelleser, der in der neutestamentlichen Tradition steht, ist kaum mehr zu erkennen, in welchem Maße die Botschaft der Vergebung damals als unerhört neues, befreiendes Evangelium gehört worden ist. Die Begriffsgeschichte zeigt, daß in den seinerzeit vorliegenden Texten des Alten Testaments von Vergebung so gut wie nie die Rede war<sup>2</sup>. Selbst in der exilischen und späteren Literatur begegnet das Thema fast ausschließlich in der Bitte<sup>3</sup> oder unter Bedingung<sup>4</sup> oder in kultischer Verklausulierung<sup>5</sup>, am deutlichsten in Bekenntnis, Dank und Lob<sup>6</sup>. So ist die unbedingte Vergebungsverheißung als freie Zusage Gottes weithin ohne Parallele<sup>7</sup>. Nur Deuteriojesaja macht an zwei Stellen eine Ausnahme<sup>8</sup>. Bei ihm liest man eine Verheißung, die mit Jer 31,34 fast wörtlich übereinstimmt:

"Ich, ich bins, der deine Vergehen tilgt um meinetwillen,

<sup>2</sup> "Das eigentliche Wort für Vergeben ist חָפַץ" (Köhler, Theologie des Alten Testaments 208). Sein ältester Beleg ist möglicherweise die Vergebungsbitte Am 7,2. Gleichzeitig mit Jer 31,34 sind allenfalls die Belege Jes 55,7; Jer 5,1b(dort Zusatz).7; Klgl 3,42. Nachweislich von Jer 31,34 abhängig sind Jer 33,8; 36,3; 50,20. Auch die Vergebungsbitte in Ex 34,9b, die den neuen Bund am Sinai einleitet (V. 10), ist vermutlich aus Jer 31,34 genommen; der ältere jahwistische Text läuft von V. 9a nach V. 28a. 2 Kön 5,18, wo um Absolution für den Synkretismus eines hochgestellten Proselyten ersucht wird, kann nicht vorexilisch sein. Auch alles andere stammt aus späterer Zeit, wie auf einen Blick zu sehen: Lev 4,20.26.31.35; 5,10.13.16.18.26; 19,22; Num 14,19.20; 15,25.26.28; 30,6.9.13; Dtn 29,19; 1 Kön 8,30.34.36.39.50 → 2 Chr 6,21.25.27.30.39; 2 Kön 24,4; Ps 25,11; 86,5; 103,3; 130,4; Dan 9,9.19; Neh 9,17; 2 Chr 7,14.

<sup>3</sup> So in Ex 34,9; Num 14,19f.; 1 Kön 8,30.34.36.39.50 parr.; Jes 64,8; Ps 25,7.11; 51,3.11; Dan 9,19; u.a.

<sup>4</sup> So in Jes 55,7; Jer 5,1; 36,3; Ez 18,22; 33,16; 2 Chr 7,14; u.a.

<sup>5</sup> So in Lev 4,20.26.31.35; 5,10.13.16.18.26; 19,22; Num 15,25.26.28; 30,6.9.13; u.a.

<sup>6</sup> So in Jes 38,17; Mich 7,18f.; Ps 78,38; 86,5; 103,3.12; 130,4; Dan 9,9; Neh 9,17; u.a.

<sup>7</sup> "Als 'ernste, völlige Verzeihung, die alle Schuld hinwegnimmt', begegnet חָפַץ nur Jer 50,20; 31,34; 33,8" (Schottroff, 'Gedenken' im Alten Orient und im Alten Testament 235 Anm.1).

<sup>8</sup> Jes 40,2 meint Abtragen, nicht Vergeben der Schuld. Ähnlich ist in Jes 4,4 Läuterung gemeint. Zu der bekannten Stelle Jes 1,18 s. die Kommentare.



und deiner Sünden will ich nicht gedenken" (Jes 43,25).

Das Bild, das hinter dem ersten Parallelsatz steht, findet sich an der anderen Stelle ausgeführt. Es stammt aus der Wetterbeobachtung:

"Ich tilge wie eine Wolke deine Vergehen,  
und wie Gewölk deine Sünden" (Jes 44,22a).

Spurlos und rasch, wie der Fröhdunst bei aufkommender Tageshitze verschwindet (vgl. Hos 6,4// 13,3) oder wie eine Wolke sich auflöst (vgl. Ijob 7,9) oder vom Wind vertrieben wird (vgl. Ijob 30,15), wird Jahwe die Sünden Israels vernichten. Das Bild ist geeignet, auch das "nicht mehr gedenken" aus Jer 31,34 anschaulich zu machen. Jahwe wird die Sünden Israels und Judas aus seinem Gedächtnis tilgen, wird, was gewesen ist, vollständig vergessen und von neuem mit seinem Volk beginnen. Die Wendung ist neu und unverbraucht<sup>9</sup>. Eine Prägung, gar ein kultisch-ritueller Sitz im Leben sind nicht auszumachen<sup>10</sup>. Das Gewicht dieser Vergebungsverheißung ist schwerlich zu überschätzen.

"Dieses Wort steht am Schluß nicht als eine zufällige Hinzufügung, sondern als der tragende Grund der ganzen Verheißung (*fundamentum huius beneficii* Calvin)" (Rudolph<sup>11</sup>).

Es gilt für das Haus Israel und das Haus Juda "von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten" und schließt ihrer aller Verfehlung (6,13a) ein.

## 2. Jahwes Zuwendung von Ägypten her

Was Jahwe vergessen will, wird den Judäern in Erinnerung gerufen: die Geschichte des Ungehorsams, der Bruch des Bundes durch Israel und Juda. Die Zukunft, die durch die Ver-

---

<sup>9</sup> Einziger Beleg, der Jer 31,34 möglicherweise vorangeht, ist das negative "der Sünde gedenken" in Jer 14,10// Hos 8,13// 9,9.

<sup>10</sup> Es versteht sich von selbst, daß in der Zeit der kultischen Prägung der nachexilischen Religion auch die Vorstellungen von der Vergebung kultisch bestimmt waren und Vergebung kultisch vollzogen wurde. In den Dokumenten der exilischen und vorexilischen Zeit ist davon aber noch nichts auszumachen. So darf das "nicht mehr gedenken" von Jer 31,34 sicher nicht über den Leisten der sakralrechtlichen Terminologie des Ezechielbuches geschlagen werden, vgl. Ez 3,20; 18,22.24; 33,13.16; ähnlich Ez 21,28.29; 29,16; damit zusammenhängend auch 1 Kön 17,18 als Teil der "ezechielischen" Bearbeitung 1 Kön 17,18.20.24a. Ebensowenig ist die priesterschriftliche Terminologie (s. die Lev-Belege von נָסָח, oben Anm.2) Voraussetzung für Jer 31,34. Die Begriffsgeschichte verläuft allenfalls umgekehrt.

<sup>11</sup> Jeremia 202. S. Calvin, Praelectiones in Ieremiam Prophetam II 695.

heißung eröffnet wird, läßt die Vergangenheit nicht einfach hinter sich. Sie verarbeitet sie, nimmt sie als Erfahrung in sich auf. Allerdings verschieben sich im Rückblick, unter der Bedingung der Verheißung gesehen, die Gewichte. Während die Feststellung des Bundesbruchs aus 11,10b unverändert zitiert wird, ist die Zuwendung Jahwes zu seinem Volk bei Anlaß des ersten Bundesschlusses unterstrichen: Der Bund wurde nicht lediglich "am Tage, da ich sie aus Ägyptenland führte," geschlossen, wie das zitierte Credo lautet (11,4), sondern

"am Tage, da ich sie bei der Hand ergriff (חֲזִיקִי בַיָּד), sie aus Ägyptenland zu führen"<sup>12</sup>.

Die Wendung חֲזִיקִי בַיָּד hi. berührt sich mit der geläufigen Erweiterung des Exoduscredos:

"Jahwe hat Israel aus Ägypten geführt mit starker Hand (בְּיָד חֲזָקָה)"<sup>13</sup>.

Doch stimmt sie mit ihr nicht überein. Jer 31,32 stammt offenbar aus einer Zeit, als die Wendung noch nicht abschließend geprägt war. Ihre Herkunft ist nicht einfach zu bestimmen. Vordergründig möchte man bei der Herausführung "mit starker Hand" an Jahwes machtvolle Taten beim Exodus denken, also an die ägyptischen Plagen und das Meerwunder. Doch ist in den Erzählungen zwar häufig von Moses, Aarons und Jahwes *ausgestreckter* Hand die Rede (נֹטָה יָד)<sup>14</sup>, von Jahwes starker Hand dagegen nur in sekundären Zusätzen<sup>15</sup>. Der Ursprung der Wendung muß anderswo zu finden sein. Dafür legt der Rahmen des Deuteronomiums sich nahe, weil hier חֲזִיקִי בַיָּד mit zehn Belegen am häufigsten vertreten ist. Allerdings steht die Wendung mit Ausnahme von 6,21; 7,8; 9,26 immer mit weiteren ähnlichen in Reihe. Solche Reihen, in

<sup>12</sup> Zur Vokalisation s. GesK § 63 o.

<sup>13</sup> Ex 3,19; 6,1(bis); 13,9; 32,11; Dtn 4,34; 5,15; 6,21; 7,8.19; 9,26; 11,2; 26,8; 34,12; Jos 4,24; Jer 32,21; Ez 20,33.34; Ps 136,12; Dan 9,15; Neh 1,10. Ferner ist die Wendung בְּחִזְקָה "mit der Stärke der Hand" Ex 13,3.14.16 hinzuzunehmen. Der allgemeine Gebrauch in Dtn 3,24; 1 Kön 8,42 → 2 Chr 6,32, der auch bei einigen der vorgenannten Belege nahezu erreicht ist, ist ebenso wie der ins Gegenteil verkehrte in Jer 21,5 vom Exoduscredo abgeleitet. Der Bezug auf die Edomiter in Num 20,20, der auf den sprachlichen Einfluß von Dtn 26,8 zurückgehen dürfte (Dtn 26,5-8 wird in Num 20,15-16 zitiert), ist neben dem Bezug auf Mose in Dtn 34,12 der einzige Beleg, wo חֲזִיקִי בַיָּד nicht Jahwes Hand bezeichnet.

<sup>14</sup> Moses Hand: Ex 9,22; 10,12.21.22; 14,16.21.26.27; Aarons Hand: Ex 7,19; 8,1.2.13; Jahwes Hand: Ex 7,5; 15,12.

<sup>15</sup> Ex 3,19b ist offenbar nachgetragen, wie an der schlechten Syntax zu sehen. Die Verbindung in Ex 6,1(bis) ist auf dem Hintergrund des sonstigen Gebrauchs der Wendung merkwürdig und kommt nicht als Ursprung einer Verbreitungsgeschichte in Betracht. Der Gebrauch der Wendung in Ex 13 beruht auf Dtn 6,21.

denen die Eigenprägung schwimmt, scheiden als Ursprungsort einer selbständig gebrauchten Wendung aus. Da 7,8 und 9,26 sekundär sind<sup>16</sup>, richtet das Augenmerk sich auf 6,21, das Exoduscredo in der Antwort auf die Sohnfrage. Tatsächlich dürfte die Wendung בִּיד חֲזָקָה hier das erstemal belegt sein. Den Nachweis liefern zwei frühe Sekundärbelege: Einerseits wird Dtn 6,20f. in Ex 13,14 zitiert und dabei בִּיד חֲזָקָה zu בְּחֹזֶק יָד "mit der Stärke der Hand" verändert. Die Wendung ist demnach an dieser Stelle noch nicht stehend<sup>17</sup>. Andererseits bildet die Antwort auf die Sohnfrage das Gerüst des "Kleinen geschichtlichen Credo" Dtn 26,5-10<sup>18</sup>. Dort wird die Wendung zu der häufigen Doppelformel בִּיד חֲזָקָה וּבְזֹרֶעַ נְטוּיָה "mit starker Hand und ausgestrecktem Arm" erweitert, die sich von Dtn 26,8 ausgehend verbreitet hat<sup>19</sup>. Für diese Verdoppelung hat offenbar, anders als bei der einfachen Wendung בִּיד חֲזָקָה, die "ausgestreckte Hand" der Exodusberichte als Vorbild gedient. Da aber die Hand als "starke Hand" vergeben war, hat man sich stattdessen auf den Arm besonnen, ein geläufiges Sinnbild der göttlichen Stärke.

Ist Dtn 6,21 richtig als ältester Beleg der Wendung בִּיד חֲזָקָה bestimmt, stellt die Frage nach der Herkunft sich um so dringender. Woher stammt die zur Wendung gehörende Anschauung? Wir werden zur Beantwortung die ähnliche Wendung בִּיד חֲזָקָה in Jer 31,32 mit heranziehen müssen; zumal das Exoduscredo innerhalb der Verheißung des neuen Bundes vergleichsweise früh belegt ist<sup>20</sup>. Das Verhältnis, das zwischen den beiden Wendungen unstreitig besteht, könnte - bei aller

<sup>16</sup> Dtn 7,7-8a sind am Singular/Plural-Wechsel als Einschub zu erkennen. Die Wendung in V. 8aß stammt wahrscheinlich aus 6,21. Das Gebet des Mose Dtn 9,26-29 ist eine Nachahmung des Gebetes Ex 32,11-13.

<sup>17</sup> Die Wendung בְּחֹזֶק יָד findet sich nur in Ex 13,3.14.16 und steht hier wie auch בִּיד חֲזָקָה in Ex 3,19b; 6,1(bis); 13,9 bezeichnenderweise nicht in Reihe mit ähnlichen Wendungen, was sonst fast immer der Fall ist. Die Verteilung innerhalb des Kapitels verläuft Dtn 6,21 → Ex 13,14 →

→ { V. 3  
V. 16. In V. 9 hat der übliche Wortlaut sich durchgesetzt.

<sup>18</sup> Das "Kleine geschichtliche Credo" Dtn 26,5-10 ist kein altes Überlieferungsgut, sondern ein ad hoc geschaffenes literarisches Produkt, das mittels Wiederaufnahme (V. 4 → V. 10b) auf den hiesigen Kontext zugeschnitten ist. Kürzere Summarien wie die Antwort auf die Sohnfrage Dtn 6,21-25\* haben Modell gestanden. Nach Ausweis des Konkordanzbefundes ist 26,5 aus Gen 12,10; 18,18 geflossen. Damit erübrigt sich das Rätselraten: Der "dem Umkommen nahe Aramäer" ist Abraham, wie er vor einer schweren Hungersnot nach Ägypten ausweicht.

<sup>19</sup> Dtn 4,34; 5,15; 7,19; 11,2; 26,8; 1 Kön 8,42 → 2 Chr 6,32; Jer 21,5; 32,21; Ez 20,33.34; Ps 136,12.

<sup>20</sup> Zur Herkunft von Jer 31,32 → 11,4 → 7,22 s.o. S.27 und S.77f., zur Überlieferung des Exoduscredos S.48-50.

gebotenen Vorsicht - so zu bestimmen sein, daß Dtn 6,21 auf Jer 31,32 beruht. Die *יד חזקה* wäre in diesem Falle ursprünglich nicht Jahwes starke, sondern Israels ergriffene Hand, die Antwort auf die Sohnfrage wäre zu übersetzen:

"Knechte waren wir für den Pharao in Ägypten. Da führte Jahwe uns aus Ägypten bei ergriffener Hand, um uns (hierher) zu bringen, uns das Land zu geben, das er unseren Vätern zugeschworen hat" (Dtn 6,21aßb.23b<sup>21</sup>).

So verstanden ist der Wortlaut zwar so abgekürzt und mehrdeutig, wie es bei sekundären Entlehnungen möglich ist, aber wir hätten auch die Ursache benannt, weshalb die Wendung *יד חזקה* in Ex 13,14 zu *יד בחזק* geändert und in Dtn 26,8 zu *יד חזקה ובזרע נטויה* präzisierend ergänzt worden ist.

Verhalte es sich mit dieser Ableitung, wie es wolle, so sind wir doch berechtigt, die Wendung *יד חזקה* trotz ihrer Berührung mit der geprägten Erweiterung des Exoduscredos als eigene Formulierung des Verfassers der Bundesverheißung anzusehen. Das ist sie in beträchtlichem Maße ohnehin. Was besagt es, wenn das Exoduscredo dahin ergänzt wird, daß Jahwe Israel, als er es aus Ägypten führte, bei der Hand ergriffen habe? Die beiden nächsten Parallelen im Sprachgebrauch des Alten Testaments lassen es erkennen: Bei der Hand ergreift der Knabe den blinden Simson (Ri 16,26), und bei der Hand ergreifen die Männer den Lot, um ihn aus dem Untergang Sodoms zu retten (Gen 19,16). In dieser Geste wird die liebevolle, fürsorgliche Zuwendung Jahwes zu Israel mit wenigen Strichen in ihrer ganzen Fülle umrissen<sup>22</sup>. Israel ist hilflos, ängstlich, passiv gewesen. Aber Jahwe hat Israel aus Ägypten geführt, wie ein Vater seinen Sohn, ein Mann seine Frau bei der Hand nimmt.

### 3. Der neue als der erneuerte Bund

Diese Zuwendung, die Israel in der Zeit der ersten Liebe erfahren und später verworfen hat, will Jahwe nunmehr durch seine Vergebung erneuen. Er will einen neuen Bund schließen.

"'Neu' ... ist ein für die exilische und unmittelbar nachexilische Prophetie charakteristisches Stichwort" (R.Smend<sup>23</sup>).

Bei Deuterocesaja begegnet dreimal das indeterminierte

<sup>21</sup> V. 22-23a sind Zusatz, erkennbar an der Wiederholung des Subjekts "Jahwe" und an der Wiederaufnahme in V. 23a. Der Zusatz erläutert die Wendung *יד חזקה* anhand der ägyptischen Plagen und bezeugt damit ihre Deutungsbedürftigkeit.

<sup>22</sup> Vgl. auch Jes 41,13; 42,6; 45,1.

<sup>23</sup> Gründonnerstag. Jeremia 31,31-34, 187.

Abstraktum חדשה "Neues" (Jes 42,9; 43,19; 48,6), davon zweimal im Plural (42,9; 48,6). Jedesmal ist הראשונה "das Frühere" (oder "Früheres"), ebenfalls Abstraktum, der Gegensatz. Das Motiv steht im Dienst der deuterocesajanischen Apologetik. Wie das Frühere eingetreten ist (42,9), das Jahwe, der Schöpfer (42,5<sup>24</sup>), zuvor angekündigt hatte (45,21; 48,3 u.ö.), so wird er Neues ankündigen (42,9). Ja, jetzt kündigt er es an (48,6<sup>25</sup>) und jetzt *schafft* er es auch (43,19), so daß man des Früheren nicht mehr gedenken wird (43,18). Auf sproßt es wie die Vegetation bei Eintritt des Winterregens (42,9; 43,19). Spätere Ausleger führen weiter aus: Jahwe schafft Neues auf der Erde (Jer 31,22ba + Jes 43,19<sup>26</sup>), ja er schafft einen neuen Himmel und eine neue Erde (Jes 43,19 + 65,17a + 66,22), so daß man des Früheren nicht mehr gedenken wird (43,18 + 65,17b). Daß Jahwe Neues verkündet und schafft, wie er das Frühere verkündet und geschaffen hat, darin wird er seine Gottheit beweisen (43,12; 45,21; 46,10; 48,5). Die Götzen sind dazu nicht imstande (41,22f.; 43,9; 44,7; 48,5).

Die Entsprechung des Früheren und des Neuen, die in dieser Beweisführung die Grundlage bildet, verbietet es, das Neue im Sinne eines prinzipiellen, qualitativen Gegensatzes zum Alten und Vorhandenen zu verstehen. Das Verständnis des Neuen im Sinne des nie Dagewesenen als Überbietung des Bestehenden, wie es im Gefolge der *neuezeitlichen* Fortschrittsideologie das moderne Denken beherrscht, ist dem Alten Testament ursprünglich fremd<sup>27</sup>. Der hebräische Mensch machte, wie die alttestamentlichen Belege ausweisen, die

<sup>24</sup> Das logische Gerüst des Abschnitts Jes 42,5-9 wird durch V. 5 und V. 9 gebildet. Der apologetische V. 8 ist hinzuzunehmen. V. 6-7 dürften Einschub aus 49,8-9 sein.

<sup>25</sup> Der Abschnitt Jes 48,1-11 ist schwer zu entwirren. Offensichtlich wurde der theologische Beweisgang nachträglich mit Polemik durchgesetzt. Die Grundlage könnte eine ausgeführte Wiederholung von 42,5.8-9 gebildet haben, vgl. 48,3a// 42,9; 48,5a// 42,9; 48,11b// 42,8ba. Der Analogieschluß will wie in 42,9 verstanden sein.

<sup>26</sup> Jer 31,22ba dürfte ein deuterocesajanisch beeinflusster Einschub sein. Er muß von der voranstehenden 2.sg.fem.-Verheißung V. 16a.21-22a unterschieden werden, s.u. S.186f. Vielleicht läßt sich damit auch das Rätsel des dunklen Sätzchens V. 22bß lösen: Man kann es (als nachgetragene Konkretisierung?) mit V. 22a verbinden.

<sup>27</sup> Damit sei nicht behauptet, daß das Alte Testament nicht in die Ahnengalerie der Fortschrittsideologie gehöre: Aus der Verheißung des Neuen im Sinne der Erneuerung des vormals Gewesenen ist in der prophetischen Eschatologie die Verheißung des Neuen als der Überbietung des Bestehenden hervorgegangen. Eine Randerscheinung des Alten Testaments ist die weisheitliche Einsicht Kohelets, der das Bestehen eines geschichtlichen Wandels überhaupt bestreitet: Es gebe "nichts Neues unter der Sonne" (Koh 1,9-10), alles, was kommen wird, sei déjà vu.

Erfahrung des Neuen vornehmlich in den Bereichen der handwerklichen Produktion und der Kreisläufe der Natur. Dort beherrscht der zeitliche den qualitativen Aspekt: Nicht das Neue bringt den Fortschritt hervor und treibt die Entwicklung, sondern das Fortschreiten der Zeit bringt Neues hervor - und verbraucht es<sup>28</sup>. "Neu" heißt "unverbraucht", wie Jahwes Erbarmen an jedem Morgen (Klgl 3,23) und Ijobs Ehre in den guten Tagen (Ijob 29,20). "Neu" heißt "frisch", wie die Früchte von diesem Jahr (Lev 23,16; 26,10; Num 28,26; Hld 7,14). "Neu" heißt "vor kurzem gebaut, gefertigt", wie ein Haus, ein Weinschlauch, ein Strick, ein Wagen, ein Mantel, eine Schale, ein Dreschwagen, ein Tor, ein Lied. Neu ist ein auf den Thron gekommener König (Ex 1,8), eine vor kurzem genommene Frau (Dtn 24,5). Neu für Israel sind "andere Götter" (Dtn 32,17// Ri 5,8). "Neu machen" (שחד pi.) heißt "herstellen", "das Verbrauchte, Zerstörte erneuern", nicht aber "Neues erfinden".

Nichts anderes heißt "Neues" in der Sehnsucht und in den Verheißungen der exilischen und frühnachexilischen Zeit. Es kann gar nicht anders gewesen sein, als daß diese an Verlusterfahrungen reiche Epoche auf Erneuerung im Sinne der Wiederherstellung des Gewesenen gerichtet war:

"Erneue unsere Tage wie vordem" (חדש ימינו כקדם, Klgl 5,21),

lautet das Motto der Zeit. Eben darum ist für Deuterojesaja der Analogieschluß vom Früheren auf das Neue so bedeutsam. In derselben Weise ist die Bundestheologie, indem sie die Erneuerung des Jahweverhältnisses zum Ziel hat, auf die Wiederherstellung des Gewesenen gerichtet. Der Gottesbund ist, wo die Vorstellung aufkommt, immer schon *neuer* Bund, bewußter Wieder-Vollzug dessen, was seine natürliche Selbstverständlichkeit verloren hat. Obwohl aber dieser bewußte Vollzug des Gottesverhältnisses tatsächlich einen scharfen Bruch, ja den schärfsten Bruch bedeutet, den es in der Geschichte des Alten Testaments gegeben hat - nämlich den Wechsel von der Religion der Bevölkerung Israels und Judas zum Glauben des Gottesvolkes Israel -, will er kein qualitativ neues Gottesverhältnis begründen: Der Bund wird an den Ursprung der Heilsgeschichte, an den Exodus versetzt. Und auch nachdem in der Folge der Bund zur Deutungsschiffre der als Bundesbruch verstandenen Geschichte geworden ist, so daß nunmehr nicht an die Stelle des zerstörten Gottesverhältnisses der Bund, sondern an die Stelle des gebrochenen Bundes ein neuer Bund treten muß, bleibt das Ziel der Bundestheologie dasselbe: restitutio ad integrum. Man muß sich von neutestamentlichen Vorurteilen frei

<sup>28</sup> Es ist bezeichnend, daß vier Fünftel, nämlich ca. 280 von ca. 350 Belegen der Wurzel שחד, auf den Neumond (שִׁחַד), das Muster einer stetigen Wiederkehr, entfallen.

machen: Der neue Bund in Jer 31,31 ist kein qualitativ neuer, sondern ein *erneuerter* Bund. Daran ändert auch die Entgegensetzung nichts: "Nicht wie der Bund ...", in der "von einem alten Bund (sic) ... bezeichnenderweise nichts gesagt ist" (S.Herrmann<sup>29</sup>).

Die Eigenschaft des gebrochenen Bundes ist nach eindeutiger Aussage des Textes nicht, daß er alt oder anders, sondern daß er gebrochen ist. Deshalb und nur deshalb ist der Schluß eines neuen Bundes erfordert.

#### 4. Jahwe, der Herr über Israel

Das Verständnis des neuen als eines erneuerten Bundes findet Bestätigung durch die inhaltliche Bestimmung. Ohne die spätere Deutung V. 33a (die den neuen Bund in der Tat im Sinne eines qualitativ neuen Gottesverhältnisses aufgefaßt hat) lautet sie:

"Ich will mich als Herr erweisen über sie, Spruch Jahwes, und will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein!"

Man sieht, daß das Ziel des Bundes auf dieser späteren Reflexionsstufe kein anderes ist als in der bundestheologischen Kernstelle Jer 7,23 und ihren Ablegern. Die Bundestheologie bleibt auch in dieser Variation bei ihrem Thema. Allerdings gibt es einen Unterschied, der diesen Text vor den anderen hervorhebt und die besondere Beachtung ins Recht setzt, die die Verheißung des neuen Bundes üblicherweise erfährt: Die Bundesformel wird, nach Jer 7,23; Dtn 26,17-18 und Jer 11,4 zum erstenmal, in gleichsam nackter Form gebraucht. Sie steht als futurischer Indikativ außerhalb jedes Konditionalverhältnisses. Der Bund als neuer Bund ist zum erstenmal reine, apodiktische Verheißung Jahwes ohne jede Bedingung oder gar Forderung. Tatsächlich war der Schritt, der hier getan ist, unausweichlich: Nachdem der Bund gebrochen war, hätte das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel sich auf die Forderung der Treue und des Gehorsams nicht mehr gründen lassen. Ein neuer Bund konnte nur ein Akt der vergebenden Liebe sein, der seinen Grund und seinen Bestand allein auf Jahwes Seite hatte. Was mit dieser Einsicht erreicht ist, ist von erheblicher Tragweite. Der Bund, als Verheißung verstanden, verleiht sowohl der Bundestheologie als auch der Heilsprophetie eine neue Qualität. Beide lassen sich erst jetzt eigentlich begründen. Denn beide haben ja von Anfang an den Bruch schon hinter sich. Er ist ihre Existenzbedingung. Wie aber soll man nach dem Bruch von Heil sprechen, wenn nicht auch

---

<sup>29</sup> Die prophetischen Heilserwartungen 198.

von Sünde und Vergebung? Und wie kann nach dem Bruch von Gottes Bund die Rede sein, wenn nicht er, und er allein, den neuen Anfang macht?

Dieser neue Anfang, ein Akt souveräner und einseitiger Zuwendung, ist der Bundesformel vorangestellt:

"Ich will mich als Herr erweisen über sie" (*וואנכי נעלתי בם*).

Das Verb *נעל* ist hier in seiner allgemeinen Bedeutung als "Herr, Besitzer sein" gebraucht, was daraus zu ersehen ist, daß es wie die Verben des Herrschens mit der Präposition *ב* verbunden ist<sup>30</sup>. Es bedeutet nicht das bloße Mächtigsein, sondern schließt einen ursprünglichen Objektbezug ein. Jahwe, indem er Herr ist, steht zu Israel im Verhältnis. Darin kommt das theokratische Element der Bundestheologie zum Ausdruck, wie die Sekundärparallele Jer 3,14 zutreffend verstanden hat<sup>31</sup>. Man kann fragen, warum für Jahwes Herrschaft über Israel nicht wie an anderer Stelle die Verben *משל* oder *מלך* gebraucht sind<sup>32</sup>. An den Gott Baal ist gewiß nicht entfernt zu denken!<sup>33</sup> Aber etwas anderes könnte anklingen: Das Verb *נעל* "Besitzer sein" bezieht sich mit wenigen Ausnahmen auf den Besitz der Frau, auf die Ehe<sup>34</sup>. Es ist möglich, daß die Bundesformel, die an dieser Stelle erst zum viertenmal gebraucht, also noch keineswegs geläufig ist, den Verfasser der Bundesverheißung an ähnliche Zugehörigkeitsverpflichtungen erinnerte, die beim Akt der Eheschließung vom Manne gesprochen worden sind<sup>35</sup>. In der Tat war die Einrichtung der Ehe, wie die Allegorien in

<sup>30</sup> GesK § 119 k.

<sup>31</sup> S.u. S.190.

<sup>32</sup> vgl. zu *משל* Ri 8,23; Jes 63,19; Ps 22,29; 59,14; 66,7; 89,10; 1 Chr 29,12; 2 Chr 20,6; zu *מלך* Ex 15,18; 1 Sam 8,7; Jes 24,23; 52,7; Ez 20,33; Ps 47,9; 93,1; 96,10; 97,1; 99,1; 146,10; 1 Chr 16,31.

<sup>33</sup> Dies wird in der Literatur gelegentlich erwogen. Doch ist der Baalskult für das vorexilische Juda nicht belegt (Levin, Der Sturz der Königin Atalja 62-64). Im Jeremiabuch dürfte allein 7,9 älter sein als 31,32.

<sup>34</sup> Gen 20,3; Dtn 21,13; 22,22; 24,1; Jes 54,1.5; 62,4(bis).5(bis); Mal 2,11; Spr 30,23. Ausnahmen sind neben Jer 31,32 → 3,14 nur Jes 26,13 und 1 Chr 4,22(?). Im Unterschied zu Jer 31,32 steht *נעל* "zur Frau nehmen" immer mit direktem Akkusativobjekt. Zur Wortgruppe gehören ferner fünfzehn Belege des Nomens *נעל* "Eheherr". Anders als beim Verb ist jedoch beim Nomen die einschlägige Bedeutung nicht beherrschend, da es weitere 69mal in anderem Gebrauch belegt ist; vom gleichnamigen Fremdgott zu schweigen.

<sup>35</sup> S. die Eheschließungsverträge aus Elephantine bei Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. Nr. 15,4 (Übersetzung in TUAT I 261), und Kraeling, The Brooklyn Museum Aramaic Papyri Nr. 2,3f. und Nr. 7,4. Belege für akkadische Ehekontrakte hat Kuhl, Neue Dokumente zum Verständnis von Hos 2,4-15, zusammengestellt.



Jer 2-3; Ez 16; 23 und Hos 2-3 belegen, in ihrer damaligen Rechtsgestalt zur Abbildung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel in besonderer Weise geeignet<sup>36</sup>. Denn der alleinigen rechtlichen Souveränität des Mannes, seiner Richterfunktion und Fürsorgeverpflichtung als Pater familias stand die rechtliche Passivität und die Gehorsams- und Treueverpflichtung der Frau gegenüber. Wie das Bild der Ehe sich in der Scheltrede ausführlich verwenden ließ, so kann auch gelegentlich die Verheißung als Wiederherstellung des Eheverhältnisses durch Jahwe geschildert sein<sup>37</sup>. Allerdings wäre es verfehlt, die Bedeutung der Ehemetaphorik für die alttestamentliche Heilsprophetie zu betonen<sup>38</sup>. Im Zusammenhang der Verheißung des neuen Bundes ist sie mehr als eine mögliche Assoziation nicht gewesen.

## 5. Bauen und Pflanzen

Die Frage stellt sich, woher man die Gewißheit nahm, den neuen Bund als den Akt der souveränen Wiederzuwendung Jahwes zu verkünden. Die theologische Denknöwendigkeit allein kann dafür noch nicht hinreichend gewesen sein. Nicht die Theologie bringt den Glauben hervor, sondern umgekehrt. Der erste Teil der Bundesverheißung gibt die Antwort. Sie lautet: Die Gewißheit des neuen Heils ist gegründet auf Gottes Wort. Denn hatte nicht Jahwe bei der Berufung des Jeremia verheißt:

"Ich wache über meinem Wort, es zu tun" (1,12b)?

Und hieß das nach dem Summarium der Botschaft in 1,10 nicht beides,

"auszureißen und einzureißen und zu zerstören und zu verderben", nämlich, kurz gesagt, "übel zu tun", und

"zu bauen und zu pflanzen"?

---

<sup>36</sup> Ob die genannten Texte zur Zeit von Jer 31,32 bereits in nennenswertem Umfang vorhanden waren, ist mir zweifelhaft. In Hos 1-3 ist deutlich, daß die Wendung von der Ehe des Propheten zum Verhältnis zwischen Jahwe und Israel eine späte Entwicklung ist, s.u. S.240.

<sup>37</sup> S. zusammenfassend *Kühlewein* in THAT I 332.

<sup>38</sup> Die Eheverheißung erscheint nie als selbständiger Topos. In Hos 2,18. 21-22 ist das offenkundig, wo die Verheißung auf den Kontext reagiert, s.u. S.241f. Aber auch Jes 54,5-6 sind zwischen 54,1-4.7-8 ein verdeutlichender Einschub, kenntlich am Wechsel von der Jahwerede in die Prophetenrede. Der Kontext handelt von der Verlassenen, derer Jahwe sich erbarmen will. Das muß zunächst nicht bedeuten, daß er mit ihr die Ehe eingeht. Jes 62,4-5 setzen 54,1-8 voraus. Eine eindeutige Aussage ist hier offenbar bewußt vermieden.

Tatsächlich hatte man die negative Hälfte dieser Ankündigung nachdrücklich als Wahrheit erfahren. Es war erwiesen: Jahwe hatte gewacht über seinem Wort. Mit der Katastrophe von 587 war es eingetreten. Und darum mußte die positive Hälfte, die noch ausstand, ebenso sicher zu erwarten sein. Für den, der sich an Jahwes Wort hielt, war es ausgemacht: Wie Jahwe gewacht hatte, übel zu tun, so würde er auch wachen, zu bauen und zu pflanzen.

Mit dieser Feststellung erhält die Verheißung des neuen Bundes nicht allein ihre theologische Begründung, sondern auch ihren bestimmten Inhalt. Die aus der Berufungsszene zitierte Verbenreihe 1,10 ist dort ihrerseits aus 18,7.9 übernommen<sup>39</sup>. In einer an die Zeichenhandlung vom Töpfer nachträglich angeschlossenen grundsätzlichen Erörterung über die Möglichkeit eines Volkes, dem angesagten Gericht zu entkommen oder das angesagte Heil zu verfehlen, stehen das zerstörende und das aufbauende Handeln Jahwes nicht wie in 1,10 gleichgeordnet in Reihe, sondern, wie es sein muß, einander gegenüber. Jahwe und das Verhalten zu ihm entscheiden über das nationale Geschick. Die Alternative ist klar: Das Ausreißen und Einreißen und Verderben sind die Begleiterscheinungen der militärischen Niederlage: Vernichtung der natürlichen Ressourcen, Zerstörung der Städte, Dörfer und Befestigungen, Mord oder Deportation der Bevölkerung. Die Einzelheiten sind im Alten Testament bei vielen Gelegenheiten geschildert<sup>40</sup>. Sie kommen auf die Vernichtung der Existenz eines Volkes hinaus. Demgegenüber bedeutet Bauen und Pflanzen die Begründung der Existenz.

"Das Pflanzen eines Weingartens unterscheidet sich von der alljährlichen Bestellung des Ackers dadurch, daß der Bauer es in aller Regel nur *einmal* in seinem Leben vorzunehmen hat, ebenso wie er, wenn ihm nicht durch Kriegsläufe, Erdbeben oder Feuersbrunst das Dach über dem Kopf genommen wird, nur *einmal* in seinem Leben ein Haus baut" (R.Bach<sup>41</sup>).

<sup>39</sup> Zur Ausscheidung von 1,10 innerhalb von Jer 1 s.u. S.150. Die Betroffenen, "ein Volk und ein Königreich", sind ebenfalls aus 18,7.9 nach 1,10 übernommen. Da die Alternative hier zu einem einzigen Satz zusammengefaßt ist, stehen sie im Plural. Die Verbenreihe ist gegenüber 18,7.9 um ולהרוס "und zu zerstören" auf sechs Glieder erweitert. Die fünfgliedrige Reihe der Septuaginta erweist sich anhand des Zitats in 31,28 als sekundär.

<sup>40</sup> Ein treffendes Beispiel ist das Verhalten Israels beim Feldzug gegen die Moabiter: "Die Städte zerstörten sie. Jedes gute Feldstück bedeckten sie mit Steinen, indem jedermann einen Stein darauf warf. Jede Wasserquelle verstopften sie. Jeden Fruchtbäum fällten sie" (2 Kön 3,25).

<sup>41</sup> Bauen und Pflanzen 20. Die Annahme Bachs, es bei der Wendung "Bauen und Pflanzen" mit einer geprägten Formel zu tun zu haben, für die ein ursprünglicher Sitz im Leben zu ermitteln ist, ist insofern zu korrigieren, als die Verteilung der Belege:

So ist nach dem Gesetz Dtn 20,5-7 derjenige, der vor kurzem ein Haus gebaut, einen Weinberg gepflanzt oder eine Frau genommen, das heißt seine Existenz neu begründet hat, vom Kriegsdienst ausgenommen. Wenn Jeremia, in einer merkwürdigen Mischung aus Heil und Gericht, an die Exulanten schreibt: "Baut Häuser, pflanzt Gärten, nehmt Frauen und vermehrt euch!" (Jer 29,5-6<sup>42</sup>), will er sagen: "Richtet euch ein! Das Exil ist ein Dauerzustand." Es bedeutet eine besondere Vergünstigung, daß Jahwe bei der Landnahme Israel "große und schöne Städte, die du nicht gebaut hast, ausgehauene Brunnen, die du nicht ausgehauen hast, und Weinberge und Ölbäume, die du nicht gepflanzt hast," gegeben hat (Dtn 6,10-11): Er hat sein Volk ins gemachte Nest gesetzt<sup>43</sup>. Die Verheißung des neuen Bundes sagt: Eben dies will Jahwe wieder tun. Er will die Existenz seines Bundesvolkes neu begründen.

Anders als seinerzeit bei der Landnahme betrifft dies nach dem Untergang Judas nicht nur Städte und Häuser, Weinberge und Ölbäume, sondern auch die Bewohner selbst, Mensch und

---

Jer 18,7.9 → 1,10 → { 12,14-17 31,28 → { 24,6 → { 32,41 42,10 → 45,4,  
31,40

nicht auf Überlieferung, sondern auf Fortschreibung der vorhandenen Texte beruht. Für die einzelnen Schritte dieser Fortschreibungsfolge gelten jedesmal andere Gründe. Die Prägung ist nur scheinbar. Dieses Ergebnis betrifft auf je ihre Weise auch die Motivuntersuchungen von Herrmann, Die prophetischen Heilserwartungen 162-168, und Weippert, Die Prosareden des Jeremiabuches 193-202.

<sup>42</sup> Dazu s.u. S.170f.

<sup>43</sup> Zu den Belegen Dtn 6,10-11; 20,5-7; Jer 18,9; 29,5-6 ist ferner Am 5,11 hinzuzunehmen, die Polemik gegen die Luxus-Existenz, die auf die Armut anderer gegründet ist. Die übrigen Belege von "Bauen und Pflanzen" gehen auf die Wirkungsgeschichte dieser fünf Texte zurück: Dtn 6,10-11 → Jos 24,13

Dtn 20,5-6 } → Dtn 28,30  
Am 5,11

Jer 29,5 → 28

Am 5,11

Jer 29,5 } → Am 9,14-15

Jer 31,38

Am 5,11 } → Zef 1,13  
Am 9,14

Dtn 28,30

Jer 29,5 } → Jes 65,21-22 → 37,30 → 2 Kön 19,29

Am 9,14

Jer 31,4-5a könnte auf 29,5 beruhen, s.u. S.183. Ez 28,26 ist gleichfalls vorgeprägt, läßt sich aber vorerst nicht zuordnen. Kennzeichnend für die Fixiertheit auf die vorgegebenen Texte ist der Nonsens: "Sie werden Weinberge pflanzen und ihre Früchte essen", in Jes 65,21, der aus der Verknüpfung von Am 9,14 und Jer 29,5 entstanden ist.

Vieh. Sie waren beträchtlich dezimiert; denn die Drohung hatte sich bewahrheitet:

"So spricht Jahwe: Siehe, mein Zorn und mein Grimm wird ausgegossen über diesen Ort, über Mensch und über Vieh und über das Gehölz des Feldes und über die Frucht des Ackerlandes, und wird brennen und nicht erlöschen!" (Jer 7,20<sup>44</sup>).

So ist die Voraussetzung eines neuen Bundes mit den Häusern Israel und Juda, daß Jahwe sie kräftig vermehrt, ja geradezu neu ins Leben ruft:

"Ich werde säen das Haus Israel und das Haus Juda, Samen von Menschen und Samen von Vieh."

Das Bild, das dazu verwendet ist, ist aus der Landwirtschaft genommen:

"Das heil. Land erscheint als Saatfeld, das augenblicklich brach liegt ... Aber Jahwe wird das Feld aufs neue besäen, daß die früheren Bewohner lustig emporspriessen sollen" (Giesebrecht<sup>45</sup>).

Die Verheißung der Neusaat macht deutlich, daß der neue Bund nicht nur einen Teilaspekt, etwa den religiösen Teilaspekt der Existenz betreffen will. Gegründet in der Vergabung, verbürgt durch Jahwes wirksames Wort, in der Kontinuität der Heilsgeschichte von Ägypten her, als Jahwe Israel bei der Hand ergriff, ist der neue Bund der Akt der souveränen Wiederzuwendung Jahwes zu seinem Volk. Er zielt auf die Wiederherstellung Israels und Judas im umfassenden Sinne.

---

<sup>44</sup> Jer 7,20 ist die Mutterstelle für 21,5; 32,31; 42,18; 44,6. Die Theorie des leeren Landes "ohne Mensch und Vieh" (32,43 → 33,10 → 12), das erst durch die rückkehrenden Exulanten wieder besiedelt worden sei (s.u. S.166-168), ist in 7,20 und 31,27 noch nicht vorausgesetzt.

<sup>45</sup> Das Buch Jeremia 171. Einzige Parallele zu Jahwes Säen ist Hos 2, 16.17b.25. Dazu s.u. S.241-243.

## VII. Die Bundesverheißung im Jeremiabuch. Ursprünge und Entwicklung der jeremianischen Heilsprophetie

Es bleibt die Aufgabe, die Stellung der Verheißung des neuen Bundes in der jeremianischen Tradition zu bestimmen. Jer 31,27-34 sind nicht nur das augenscheinlich bedeutendste, sondern, wie sich zeigen läßt, auch eines der ältesten Heilsworte des Buches. Ausgehend von der Verheißung des neuen Bundes läßt die Geschichte der jeremianischen Heilsprophetie sich in den wesentlichen Zügen nachvollziehen. Um die Untersuchung in den notwendigen Rahmen zu stellen, beginnen wir mit der Frage nach der ältesten Prophetie innerhalb des Buches Jeremia.

### 1. Die Berufungsvision und die ipsissima vox des Propheten

Die herkömmliche Exegese pflegt bei der Suche nach den Ursprüngen der jeremianischen Prophetie von der Erzählung in Jer 36 auszugehen: Im vierten Jahr des Königs Jojakim (= 605) habe der Prophet auf Jahwes Geheiß "alle Worte, die ich zu dir gesagt habe," einem gewissen Baruch ben Nerija zur Niederschrift diktiert. Baruch habe die Schriftrolle im Tempel öffentlich verlesen. Die Kunde sei den Oberen hinterbracht worden. Daraufhin habe Baruch die Verlesung in der königlichen Kanzlei vor ihren Ohren wiederholen müssen. Erschreckt und beeindruckt hätten die Oberen den König in Kenntnis gesetzt. Dieser habe die Rolle bringen und sich vorlesen lassen und Stück für Stück verbrannt. Jahwe aber habe seinen Befehl wiederholt, und Jeremia habe alle Worte der verbrannten Rolle ein zweitesmal diktiert, "und es wurden ihnen noch viele ähnliche Worte hinzugefügt" (V. 32b).

Unkritisch gelesen ist diese Erzählung nichts Geringeres als die Ätiologie des Jeremiabuches. Hier scheint in einer historischen Nähe, wie man sie nur wünschen kann (und bei den übrigen Prophetenbüchern vermißt), berichtet, unter welchen Umständen die Verschriftung der Prophetenworte vor sich gegangen ist. Deshalb ist Jer 36 zum Anlaß geworden, daß die Suche nach den Ursprüngen der jeremianischen Prophetie weit- hin als die Suche nach der sogenannten "Urrolle" vor sich geht, die die Worte Jeremias bis zum Jahre 605 enthalten habe und innerhalb des Buches von den "ähnlichen Hinzufügungen" zu unterscheiden sei<sup>1</sup>. Tatsächlich aber erregt bereits die eigentümlich verschlungene Erzählweise des Kapitels den

Verdacht, daß die exegetische Begründung für ein solches Vorgehen nicht besteht. Die Erzählung in Jer 36 ist keineswegs daraufhin angelegt, uns mit authentischer historischer Information zu versorgen. Die Darstellung ist stilisiert<sup>2</sup> und voller legendenhafter und polemischer Züge. Der Ablauf des Geschehens ist durch nachträgliche Zusätze gestört<sup>3</sup>. Die Zielsetzung ist paradigmatischer, nicht ätiologischer Art<sup>4</sup>. Das Paradigma will nicht die Entstehung des Jeremia-buches aufzeigen, sondern die Sünde König Jojakims, die darin besteht, daß er, Gipfel des Nicht-Hören-Wollens, eine Schriftrolle mit Worten Jahwes vernichtet. Die verbrannte Schriftrolle ist nicht anders als der verdorbene Schurz (Jer 13), das mißratene Gefäß (Jer 18) und der zerbrochene Krug (Jer 19) Gegenstand einer Zeichenhandlung.

Die ursprüngliche Erzählung findet in V. 26 ihr Ende. Erst nachträglich ist mit neuer Einleitung und rückholender Anknüpfung ein Anhang beigefügt worden (V. 27-28.32, später ergänzt), in dem die Aufzeichnung der Schriftrolle noch einmal vorgenommen wird (V. 28.32 ← V. 2.4), nun um die Ätiologie des vorliegenden Jeremia-buches zu bilden. Die Pointe "Vernichtung einer Schriftrolle" ist hier in ihr genaues Gegenteil verkehrt. Das Interesse, das diesen Anhang hervorgebracht hat, ist nicht schwer zu benennen: Die Frage nach der Entstehung der Offenbarungsurkunde Jeremia-buch beginnt nicht erst mit der modernen historischen Exegese. Der Wortlaut des Aufzeichnungsbefehls V. 2 (bis לְכָל דְּבַר 10) läßt geradezu ein, in der Schriftrolle der Zeichenhandlung das Buch Jeremia selbst zu erkennen: "Schreibe auf alle Worte, die ich zu dir gesagt habe!" Diese Gleichsetzung vorausgesetzt, ergab das übrige sich von selbst. Denn da man das Buch in Händen hielt, konnte die Vernichtung durch Jojakim nicht endgültig gewesen sein. Folglich mußte Jahwe den Befehl zur Aufzeichnung wiederholt haben. Indessen konnte das Buch, da die Verkündigung des Propheten bis zum Untergang Jerusalems fort dauerte,

---

<sup>1</sup> Einen Überblick über die zahlreichen Rekonstruktionsversuche geben die "Einleitungen". Von Bedeutung ist namentlich *Eißfeldt*, Einleitung in das Alte Testament 471-476, gewesen. Der letzte eingehende Versuch wurde von *Rietzschel*, Das Problem der Urrolle, unternommen. Neuerdings verbreitet sich eine erfreuliche Zurückhaltung, s. *Kaiser*, Einleitung in das Alte Testament 223; *Smend*, Die Entstehung des Alten Testaments 157; *Herrmann*, Die Bewältigung der Krise Israels 169 Anm.12. Doch hat die Fragestellung ihre Verführungskraft noch nicht verloren, vgl. zuletzt *Ahuis*, Der klagende Gerichtsprophet 184-186.

<sup>2</sup> Vgl. die Analyse von *Wanke*, Untersuchungen zur sogenannten Baruch-schrift 59-74.

<sup>3</sup> Was soll beispielsweise die zweite Datierung V. 9 ≠ V. 1?

<sup>4</sup> Zu diesem Unterschied s. *Smend*, Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens 10-23.

nicht auf den Umfang der Schriftrolle zur Zeit Jojakims beschränkt geblieben sein. Deshalb der verräterische Satz: "Und es wurden ihnen (den damals aufgezeichneten Worten) noch viele ähnliche Worte hinzugefügt" (V. 32b), der die Künstlichkeit der nachträglichen Konstruktion vollends offenlegt<sup>5</sup>. Im Sinne des ätiologischen Anhangs ist schließlich der ursprüngliche Befehl zur Aufzeichnung der Schriftrolle in einem Zusatz (V. 2(ab 3γ)) auf den Inhalt des vorliegenden Buches ausgedehnt worden<sup>6</sup>.

Man wird die unkritische Haltung der modernen Exegese gegenüber Jer 36 begreiflicher finden, wenn man sieht, daß bereits innerhalb des Jeremiabuches auf die Ätiologie aus 36,2\*.27-28.32 zurückgegriffen worden ist. In der heutigen Komposition soll offenbar Jer 25 die zusammenfassende Unterschrift der "Urrolle" und soll das "Kolophon" Jer 45 den Abschluß der ergänzten Rolle bilden, wie an beiden Stellen aus dem Bezug auf Jer 36 hervorgeht. Beide Texte sind indessen sehr spät<sup>7</sup>. Man tut gut daran, für die Frage nach den Ursprüngen der jeremianischen Prophetie von Jer 36 vollständig abzusehen und den Begriff der "Urrolle", ohnehin eine moderne Schöpfung, aus dem exegetischen Vokabular zu streichen.

Als Ausgangspunkt der Nachsuche ist stattdessen das erste Kapitel des Jeremiabuches geeignet; aus folgendem Grund: Die authentischen Worte des Propheten Jeremia müssen vor aller redaktionellen Gestaltung und sukzessiven Fortschreibung gesammelt und verschriftet worden sein. Diese älteste Sammlung, die unter der Textmasse des heutigen Buches vergraben liegt, muß einen Anfang gehabt haben, der ihre Eigenart zu erkennen gibt. Dieser Anfang kann identisch sein mit der heutigen Exposition des gesamten Buches. Ist er es nicht - was wahrscheinlich ist -, ist also der heutige Buchanfang einem älteren Anfang vorgelagert wie bei den Zwiefelschalen des Deuteronomiums, so kann man gleichwohl erwarten, dem vorgebauten Rahmen einen Hinweis auf die gerahmte Sammlung zu entnehmen.

Jer 1 ist in seiner heutigen Gestalt überfüllt. Wie in einer Ouvertüre läßt das Kapitel die Themen des ganzen vielschichtigen Buches anklingen. Diese Vielfalt ist nicht ursprünglich.

So liegen in V. 15-19 leicht erkennbare Erweiterungen vor, unter denen V. 17-19 (mit Zusatz in V. 18b) ein älterer, V. 15-16 ein jüngerer Ab-

---

<sup>5</sup> Der Satz zeigt in seiner unpersönlichen Formulierung eine verblüffende Einsicht in die langwierige Entstehungsgeschichte des Jeremiabuches, die die neuere Forschung Zug um Zug entdeckt.

<sup>6</sup> Zur Literarkritik s. *Levin*, Noch einmal: Die Anfänge des Propheten Jeremia 431.

<sup>7</sup> Zu Jer 25 s. *Levin*, aaO. 431 mit Anm.7. Zu Jer 45 s.u. S.193.

schnitt sind. V. 17-19 variieren die persönliche Beistandsverheißung aus V. 7-8, offensichtlich im Blick auf die Leidensgeschichte des Propheten, wie sie in den sogenannten Konfessionen und in den Erzählungen überliefert ist<sup>8</sup>. V. 15-16 aber definieren das aus dem Norden drohende Unheil als Jahwes Strafgericht gegen Jerusalem und Juda und nennen den Hauptpunkt der Anklage, der in den großen Reden immer wiederkehrt: die Übertretung des Ersten Gebots (vgl. bes. 19,4). Die eigentliche Berufungsszene ist nach der Buchüberschrift V. 1-3 auf V. 4-14 begrenzt<sup>9</sup>. Innerhalb dieses Blocks sind V. 7-8 ein nachträglicher Einschub, wie aus der anknüpfenden Wiederholung des Einwands Jeremias V. 6b → V. 7aß und aus der abschließenden Gottesspruchformel zu ersehen ist. Während V. 9aß auf den Einwand eingeht, wird er in V. 7aß nachträglich zurückgewiesen. Der Einschub steht in Zusammenhang mit den prophetietheoretischen Ergänzungen des Jeremiabuches (vgl. 14,14; 23,21), die bei Gelegenheit der Berufung ihren Niederschlag finden mußten. Er kennzeichnet Jeremia als den "wahren Propheten", der anders als die falschen Propheten von Jahwe gesandt ist<sup>10</sup>. Das Heilsorakel mit Beistandsformel blickt auf die kommenden Auseinandersetzungen voraus. Schließlich ist auch das Thema "Jeremia der Völkerprophet" nachgetragen: V. 5b klappt nach und fällt aus der Form des Logions V. 5a, V. 10 ist an der Verdoppelung des "siehe" (ראה/הנה) und an der Verknüpfung היום הזה "an diesem Tage" als Zusatz auszumachen. Der Vers zitiert 18,7,9<sup>11</sup>.

Als ursprünglicher Text der Berufung Jeremias verbleibt Jer 1,4-5a.6.9.11-14:

"Und das Wort Jahwes geschah zu mir folgendermaßen:

'Ehe ich dich formte im Mutterleib,  
habe ich dich erkannt,  
und ehe du aus dem Mutterschoß hervorgingst,  
habe ich dich geweiht.'

Ich sagte: 'Ach, mein Herr Jahwe! Siehe, ich weiß nicht zu reden; denn ich bin ein junger Mann.' Da schickte Jahwe seine Hand aus und ließ sie meinen Mund berühren. Und Jahwe sagte zu mir: 'Siehe, ich gebe *mein Wort* in deinen Mund!'

Und das Wort Jahwes geschah zu mir folgendermaßen: 'Was siehst du, Jeremia?' Ich sagte: 'Einen Mandelstab sehe ich.' Und Jahwe sagte zu mir: 'Du hast recht gesehen. Denn ich wache über *meinem Wort*, es zu tun.'

Und das Wort Jahwes geschah zu mir ein zweitesmal folgendermaßen: 'Was siehst du?' Ich sagte: 'Einen angeheizten Kessel sehe ich, dessen Vorderseite sieht von Norden her.' Und Jahwe sagte zu mir: 'Von Norden her wird ausgeschüttet das Unheil über alle Bewohner des Landes.'

<sup>8</sup> Die Parallele 15,20 ist von hier übernommen, s. Hölscher, Die Propheten 398, und Rudolph, Jeremia 109 mit Anm.3.

<sup>9</sup> Zur Literarkritik der Buchüberschrift s. Levin, aaO. 430f.

<sup>10</sup> S. dazu Meyer, Jeremia und die falschen Propheten. Neuerdings ist mehrfach behauptet worden, daß die Wendungen in V. 7bß.9bß aus Dtn 18,18 entnommen seien. Die Abhängigkeit verläuft umgekehrt, wie sich im dortigen Zusammenhang zeigen läßt. Das entspricht, entgegen der



Diese szenische Einleitung des Buches Jeremia beruht in V. 5a auf einem überlieferten Logion, das die Prädestination des Propheten vor seiner Geburt zum Gegenstand hat<sup>12</sup>. Im übrigen ist sie Konstruktion: in ihrem ersten Teil eine Nachahmung der Berufungsvision des Jesaja (V. 6.9 ← Jes 6, 5.7), in zweiten eine zweifache Nachahmung der vierten Amos-vision (V. 11-14 ← Am 8,2). Die unmittelbare literarische Abhängigkeit wird durch den übereinstimmenden Aufbau und durch die wörtlichen Berührungen belegt. Frappierend ist die Übereinstimmung mit Jes 6,7:

הנה ... ויגוע על פי ויאמר ... הנה (V. 9).

Das ist weder mit dem Zufall noch mit dem Gattungsschema des Berufsberichts noch als mündliche Überlieferung erklärbar<sup>13</sup>. Übernommen ist auch der Einwand V. 6: ... ויאמר ... אני כי (← Jes 6,5). Wegen der Prädestination Jeremias (V. 5a) kann er nicht wie bei Jesaja die Unreinheit der Lippen betreffen; stattdessen ist er auf die Unfähigkeit des jungen Mannes zur eigenständigen Rede bezogen. In dieser Änderung deutet sich zugleich das Thema an, unter dem der Verfasser von Jer 1,4.[5a].6.9.11-14 einen geschlossenen Bericht eigener Prägung gestaltet hat: das Wort Jahwes, der theologische Inbegriff der prophetischen Botschaft, als Grundlage und Inhalt der Verkündigung Jeremias (V. 4.6aß. 9bß(lies sg.).11aα.12b.13aα). Um dieses Themas willen hat er den eigentlichen Visionsbericht der Vorlagen (Jes 6,1-4; Am 8,1) jedesmal in die Wortereignisformel "Und das Wort Jahwes geschah zu mir" (V. 4.11aα.13aα) zusammengefaßt. Die häufige Formel hat an dieser Stelle ihre inhaltlich bestbegründeten und am wenigsten formelhaften, das heißt ihre formgeschichtlich ältesten Belege<sup>14</sup>. Indem das Wortereignis an die Stelle der Vision getreten ist, hat die Berufung die szenische Unausgeglichenheit von Audition und Handlung erhalten, die oft beobachtet worden ist; die beiden folgenden

---

üblichen Anschauung, weithin dem Verlauf der Traditionsgeschichte: Nicht Jeremia ist ein zweiter Mose, sondern Mose ein erster Jeremia. Vgl. auch Ex 3,12; 4,10.15 innerhalb der Überarbeitungen der Berufung des Mose.

<sup>11</sup> S.o. S.144.

<sup>12</sup> Daß dieses Wort von dem Propheten Jeremia stammt, ist unwahrscheinlich. Zur Aussage der vorgeburtlichen Prädestination gibt es bekanntlich in ägyptischen Königsinschriften enge Parallelen, s. Beyerlin, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament 53-56. Möglicherweise ist das Wort aus der jüdischen Königsideologie, die ihrerseits von der ägyptischen beeinflußt war, auf den Propheten übertragen worden. Das hat er schwerlich selbst getan.

<sup>13</sup> Hitzig, Der Prophet Jeremia 4: "nach Jes. 6,7".

<sup>14</sup> Die Formel ist in Jer 1 entstanden und hat sich von hier aus in das Jeremiabuch und in die übrige prophetische Literatur verbreitet. Eine Übersicht über die Belege bei Dietrich, Prophetie und Geschichte 71f.

Visionen aber sind dadurch zum Torso geworden: Die Sekundarität von Jer 1 ist auch formkritisch erkennbar. Die thematische Geschlossenheit der Berufungsszene bestätigt unsere Analyse vollends: Das Wort Jahwes ereignet sich zu Jeremia als dem prädestinierten Propheten. Jahwe legt es ihm, der wie Jesaja von sich aus zur prophetischen Verkündigung nicht fähig ist, in den Mund und wacht darüber, es zu tun, wie er mit dem Untergang des Nordreichs die Worte des Amos bestätigt hat: "Das Ende ist gekommen!"

Das Nachdenken über den Grund der prophetischen Verkündigung, das diese Szene gestaltet hat, ist vom Akt der Verkündigung selbst unterschieden. Es folgt ihm nach. Zugleich setzt es einen Anlaß zum Nach-Denken voraus. Dieser Anlaß ist nicht die prophetische Verkündigung als solche gewesen. Die Verkündigung fordert den Gehorsam oder das Kopfschütteln, also Glauben oder Unglauben heraus; doch das Staunen, das auch für die Theologie am Anfang des Strebens nach Erkenntnis steht, wird erst durch die Erfahrung veranlaßt, daß die prophetische Verkündigung sich in der geschichtlichen Wirklichkeit als wahr erwiesen hat. Wir schließen daraus, daß der theologische Text Jer 1 erst nach dem Untergang Jerusalems und nach dem Ende der Verkündigung Jeremias geschrieben worden ist. Zu dieser Einordnung paßt auch die schriftgelehrte Kompositionsweise.

Die Berufungsszene leitet am Ende mit einer weiteren Wortereignisformel auf die Sammlung der Prophetenworte über<sup>15</sup>. In diesem vierten Wortereignis wird die Wort-Gottes-Theologie von Jer 1 mit den damals vorliegenden Worten Jeremias verbunden:

"Und das Wort Jahwes geschah zu mir: 'Geh und rufe in die Ohren Jerusalems folgendermaßen: ...'" (Jer 2,1-2aa<sup>1</sup>)<sup>16</sup>.

Die Art des Befehls läßt zugleich erkennen, daß diese Sammlung dem Verfasser von Jer 1 als fertige Größe vorgelegen hat: Die Wendung קרא באזנים "in die Ohren rufen" bezeichnet in der Regel das Verlesen einer schriftlichen Urkunde<sup>17</sup>. Was hat diese Urkunde enthalten? Es leuchtet ein, daß sie nicht notwendigerweise in dem sogleich anschließenden Text gesucht werden muß<sup>18</sup>. Das ist sogar eher

<sup>15</sup> "Die Wortgeschehensformel samt dem Botenbefehl 2,1-2aa sind eine redaktionelle Überleitung, die das ... Berufungskapitel mit der nachfolgenden Sammlung verknüpfen soll" (Albertz, Jer 2-6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias 27).

<sup>16</sup> Der Kurztext der Septuaginta ist sekundär.

<sup>17</sup> So Ex 24,7; Dtn 31,11; 2 Kön 23,2 → 2 Chr 34,30; Jer 29,29; 36,6. 10.13.14.15.15.21; Neh 13,1. Anders nur Ri 7,3; Ez 8,18; 9,1. S. Albertz, aaO. 27 mit Anm.29.

<sup>18</sup> Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament 474, erwägt: "2,1 könnte ursprünglich Einleitung zu 7,1-8,3 ... gewesen sein".

unwahrscheinlich: Der Redebefehl V. 2aa<sup>1</sup> zielt auf Jerusalem, die Worte in 2,2aß-4,4 aber sind, soweit sie adressiert sind, nahezu ausschließlich an Israel und Jakob gerichtet<sup>19</sup>.

Jer 1,4-14\* gibt am Schluß, der ursprünglich der Überleitung 2,1-2aa<sup>1</sup> unmittelbar vorangegangen ist, den zu erwartenden Hinweis. Im Gegensatz zur Mandelstabvision V. 11-12, die die Assonanzvision des Amos auf gelungene Weise nachempfindet, wobei sie das Rahmenthema "Wort Jahwes" zum Gegenstand hat, ist in der Vision vom angeheizten Kessel V. 13-14 das Verhältnis von Bild und Sache nicht geglückt. Hier kommt es augenscheinlich nur auf das Stichwort an, das im Prolog die Summe bilden soll, wie das Wort Jahwes in Jeremias Verkündigung Gestalt gewonnen hat. Es lautet: "Unheil von Norden her". Daraus ist zu entnehmen, daß für den exilischen Theologen, der der jeremianischen Sammlung die Berufungsvision vorangestellt hat, die Botschaft vom Feind aus dem Norden der besondere Inhalt dieser Prophetie gewesen ist. Das aber bedeutet, daß der Redebefehl 2,2aa<sup>1</sup>:

"Geh und rufe in die Ohren Jerusalems folgendermaßen: ...",

ursprünglich unmittelbar auf die Worte vom Feind aus dem Norden übergeleitet hat. Deren Sammlung beginnt mit 4,5:

"Verkündet in Juda, und in Jerusalem laßt hören und sagt: ..."20.

Wir schließen daraus: Ehe der Rahmen 1,4-5a.6.9.11-14; 2,1-2aa<sup>1</sup> vorangestellt wurde, hat dieser doppelte Redebefehl im Plural, der die dringliche, für alle geltende Bedeutung der folgenden Worte wirkungsvoll ankündigt, am Kopf des Jeremiabuches gestanden. Er dürfte aus der Feder des Sammlers stammen, der zugleich in 4,5-6 durch das leitmotivische Zitat von 6,1 und 8,14 eine Art Proömium gestaltet hat. Noch jetzt ist der kräftige Neueinsatz in 4,5ff. ohne weiteres zu erkennen<sup>21</sup>. Das älteste Jeremiabuch darf man sich daraufhin nach Art der ältesten Schicht in Jer 4-6; 8-9 vorstellen, die auch in Jer 10-23; 30-31 stets, und sei es in Spuren, als das Fundament des Textaufbaus erkennbar ist<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Darauf macht Albertz, aaO. 25-34, nachdrücklich aufmerksam.

<sup>20</sup> In ähnlicher Weise wird jetzt auch von Ahuis, Der klagende Gerichtsprphet 180, von 1,14 nach 4,5aß der Bogen geschlagen; allerdings ohne die Sicherheit einer literargeschichtlichen Begründung.

<sup>21</sup> S. die Kommentare und die Perikopeneinteilung der Bibelübersetzungen. Rietzschel, Das Problem der Urrolle 131, und Albertz, aaO. 34, sehen an dieser Stelle sogar eine große Zweiteilung der Anfangskapitel Jer 2-6. Allerdings versucht Albertz, die Zäsur vor 4,3 zu verlegen.

<sup>22</sup> Der Umfang dieser Sammlung wird etwa folgendermaßen zu bestimmen sein: 4,7a.11aßb.13.15.16aßb.19-21.29.31; 5,1a.3b.6a; 6,1-5\*.10a.11b-12a.13a.22aßb-23a(ohne הוא ואנזרי); 8,4aß-5a.6b-7.14a.16.18-19a.20-23;

Gemessen an den üblichen Vorstellungen über die klassische vorexilische Prophetie, bietet diese Sammlung von Prophetenworten ein eigentümliches Bild. Der vorherrschende Sprachgestus ist die Klage<sup>23</sup>. Dem gehorcht das vorherrschende Metrum, die Qina (3+2)<sup>24</sup>. Inhalt der Klage ist die künftige Katastrophe, die Verderbtheit des Volkes und seiner Führung und die eigene Verzweiflung über beides. An Stelle des Drohwortes steht die proleptische Klage, die ergriffene und ergreifende Vorherschau des kommenden, ja schon gegenwärtigen Untergangs<sup>25</sup>. Dabei sind die Babylonier als "Feind aus dem Norden" Subjekt, niemals Jahwe. Die Erfahrung, daß Jahwe selbst sich gegen sein Volk gekehrt hat, haben erst die Späteren eingetragen<sup>26</sup>. An Stelle des Scheltworts steht die beschreibende Klage. Sie kann sehr eindringlich sein. Ein Zusammenhang von innerer und äußerer Katastrophe deu-

---

9,1-2a.3.7.9.16aßb-18aba<sup>1</sup>.20; 10,19-20.22; 13,18-19a; 14,17aß-18a; 20,14a.15.18a; 22,10aa.b.13-15; 23,9a(ohne לִנְבִיאִים).10aa.b; 30,5aßb-6; 31,15aba<sup>1</sup>. Die Abgrenzung ist im Einzelfall noch ungesicherter Vorgriff. Doch ist die Schichtung an einer genügenden Anzahl von Stellen so eindeutig, daß sich daraus auf das Übrige schließen läßt. Bei einer vollständigen Analyse dürfte das eine oder andere zu streichen oder hinzunehmen sein. Die nicht wenigen Wiederholungen lassen erkennen, daß auch diese älteste Sammlung einem gewissen Gärungsprozeß ausgesetzt war. Wahrscheinlich steht er in Zusammenhang mit der Verschriftung der ursprünglich mündlich überlieferten Worte. Bei der Aufzeichnung wurden sie in den meisten Fällen zu Sinngruppen zusammengefaßt. Dabei ging es ohne Wiederholungen nicht ab.

<sup>23</sup> Darauf hat Ahuis, Der klagende Gerichtsprophet, die Aufmerksamkeit gelenkt. Doch versteht er die prophetische Verkündigung ohne nähere Prüfung in herkömmlicher Weise als Botenvorgang, so daß die Klage, obwohl sie das Feld beherrscht, zu einem Element neben anderen wird. Für die Zuordnung von Klage und übriger Verkündigung aber folgt Ahuis einem vorgefaßten Gattungsschema, das ihn zu weitreichenden Umgruppierungen und zur Zusammenstellung verschiedensten Materials veranlaßt: Visionen, Zeichenhandlungen und die sogenannten Konfessionen werden mit den Worten vom Feind aus dem Norden zur "Urrolle" vereinigt. Zugleich bleibt der größere Teil der ältesten Schicht des Buches (s. vorige Anm.) unberücksichtigt. Trotz der fruchtbaren Fragestellung und vieler Einzelbeobachtungen dürfte die These an der mangelnden Verifizierbarkeit scheitern.

<sup>24</sup> So vor allem Duhm, Das Buch Jeremia XII, der das formale Kriterium verabsolutiert: "Das Versmass ist, ein Zeichen der schlichten Art Jeremias, überall dasselbe: Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen".

<sup>25</sup> Wie weit hier noch Prolepse oder bereits Klage über eingetretenes Unglück vorliegt (vgl. nur 13,19a), kann auf sich beruhen; zumal die Katastrophe zwischen 609 und 587 in mehreren Schüben verlief.

<sup>26</sup> Das beste Beispiel für diese spätere Einsicht ist das Zitat 6,1b → 4,6b in dem nachträglichen Vorspann 4,5-6. Sonst s. nur 4,12 zwischen 4,11aßb und 13; 8,14b-15 zwischen 8,14a und 16; 9,10 nach 9,9.

tet sich an (vgl. 5,6a). Dabei ist der Verfall der Moral und des gegenseitigen Vertrauens der Gegenstand - durchaus unter Bezug auf Jahwe (vgl. 8,7) -, doch niemals Abgötterei<sup>27</sup>. Die Vorstellung, daß die Judäer sich von ihrem Nationalgott abwenden könnten, um "andere Götter" zu verehren, dürfte dem letzten vorexilischen Propheten noch absurd erschienen sein. Im Mittelpunkt der Klage steht das verzweifelte Ich<sup>28</sup>. Doch ist es immer das Ich des Propheten, niemals das Ich Jahwes<sup>29</sup>. Botenrede findet sich in diesen Worten nirgends, folglich auch kein im herkömmlichen Sinne "prophetisches" Selbstbewußtsein und keine so zu nennende Theologie. Diese Prophetie fügt sich - als eine Randererscheinung - ohne weiteres in den Rahmen der vor-bundes-theologischen Jahwe-Religion der vorexilischen Zeit.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, eine eindringende Analyse dieser ältesten Prophetenworte des Jeremiabuches vorzunehmen. Es war uns lediglich darum zu tun, mit einigen wenigen Hinweisen die Quelle zu umreißen, von der der jeremianische Traditionsstrom ausgegangen ist. Auch können wir nicht annehmen, daß die Prophetie Jeremias auf den Bestand der skizzierten Sammlung beschränkt gewesen ist. Über sie hinaus enthält das Buch eine Anzahl von kurzen Einzelworten, die ein anderes, gleichwohl ursprünglich prophetisches Gepräge tragen. Sie sind wie 7,21b innerhalb der Prosareden überliefert, sozusagen als deren "Predigttext"<sup>30</sup>, oder als Deutewort der nicht wenigen Zeichenhandlungen<sup>31</sup>. Die mei-

<sup>27</sup> Die nachträgliche Umdeutung ist z.B. in 9,12-13 nach 9,1-2a.3.7.9 zu erkennen.

<sup>28</sup> Die Grenze zu den sogenannten Konfessionen (üblicherweise 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18) ist gelegentlich fließend, vgl. 20,14a.15.18a. So erklärt sich, wie diese ganz andersartige Gruppe von psalmähnlichen Klagen, deren Inhalt die grundsätzliche Auseinandersetzung des (prophetischen) Gerechten mit seinem Geschick vor der Instanz des rechtfertigenden Gottes ist, im Jeremiabuch hat Aufnahme finden können. "Was wir sonst an solchen 'Hiobdichtungen' besitzen, gehört nach allgemeiner Annahme der nachexilischen Zeit an (Buch Hiob, Ψ 37 49 73 Mal 2,17-3,5 Koh 8,14), so daß man sich fragen kann, ob das Problem zu Jeremias Zeit schon vorhanden gewesen sei" (Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia 53). Baumgartner half sich, indem er die Aufnahme des Ijobthemas damit begründete, daß Jeremia die Gattung der Klagelieder des einzelnen verwendet habe. Dieser gattungsgeschichtliche Erklärungsversuch wurde jetzt von Ittmann, Die Konfessionen Jeremias 56-79, widerlegt.

<sup>29</sup> "Mein Volk" ist in diesen Worten stets das Volk des Propheten! Die spätere Umformung in Jahwerede sieht man deutlich z.B. an der Spruchfolge 9,1-2a.3.7.9 im heutigen Kontext. Man wundert sich, daß die Kommentatoren einen solchen Text ohne Literarkritik ertragen konnten.

<sup>30</sup> Dazu Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45, 105.

<sup>31</sup> So 13,9; 16,9; 18,6b\*; 19,11a\*; 29,5-7\*; 32,15b.

sten dieser Einzelworte sind apodiktische Drohungen in Botenrede, also das, was man von einem vorexilischen Propheten gemeinhin erwartet. Daneben finden sich die ersten Ansätze einer Heilsprophetie. Wir werden darauf zurückkommen. Der Überlieferungsgeschichtliche Zusammenhang dieser verstreuten Prophetenworte mit der ältesten Sammlung ist nur schwer zu bestimmen. Es ist fast ausgeschlossen, in ihnen den Verfasser der Klagen vom Feind aus dem Norden wiederzuerkennen. Ein Behelf für die Zuordnung liegt darin, daß in einigen Zeichenhandlungen wiederum die Wort-Gottes-Theologie aus Jer 1 begegnet: Die Zeichenhandlung von der Ehelosigkeit (Jer 16) ist mit der Wortereignisformel überschrieben, bei den Zeichenhandlungen vom verdorbenen Schurz (Jer 13) und vom Töpfer (Jer 18) bildet die Wortereignisformel die Klammer zwischen Handlung und Deutewort<sup>32</sup>. Das Thema "Wort Jahwes" ist in 18,2b zusätzlich unterstrichen<sup>33</sup>. Diese Zeichenhandlungen, am Schluß der ältesten Sammlung eingefügt oder angehängt, dürften auf dieselbe literarische Ebene wie die Berufungsvision gehören, also ebenfalls in der exilischen Zeit gestaltet worden sein<sup>34</sup>. Über die Herkunft der Deuteworte ist damit allerdings noch keine Feststellung getroffen.

## 2. Die 2.sg.fem.-Schicht

An die Sammlung der Worte vom Feind aus dem Norden hat sich im weiteren Verlauf eine Schicht angeschlossen, für die die Anrede der 2.sg.fem., also Jerusalems oder der "Tochter meines Volkes" kennzeichnend ist. Wir nennen sie behelfsweise die "2.sg.fem.-Schicht". Genau besehen handelt es sich um ein ganzes Schichtenbündel. Die ältesten Worte gehören offenbar noch zu den Worten vom Feind aus dem Norden als Aufforderung zur Klage oder zur Flucht oder als klagende Frage: "Wer wird sich deiner erbarmen?". Doch ist die Stufung des Textes an anderer Stelle unverkennbar, s. 4,14 zwischen 4,13 und 4,15; 4,18 vor 4,19; 4,30 nach 4,29; 6,23b.25-26a nach 6,22aß-23a; 13,20-22 nach 13,18-19a.

<sup>32</sup> Die Wortereignisformel findet sich innerhalb von Jer 1-25 sonst nur noch in 13,3 innerhalb des Einschubs 13,2-4a und in 24,4 (Nachahmung von 1,11-14 und von 13,8; 18,5). Zu Jer 24 s.u. S.165f.

<sup>33</sup> Lies sg.

<sup>34</sup> Im heutigen Aufbau des Buches finden sich Worte aus der ältesten Sammlung auch im Anschluß an die Gruppe der Zeichenhandlungen (20, 14-18\*; 22,10\*.13-15; 23,9-10\*; 30,5-6\*; 31,15\*). Diese Anordnung beruht auf späterem redaktionellen Eingriff, wie er in der ordnenden Zusammenstellung der Worte über die Könige (21,11-23,8), der Worte über die Propheten (23,9-40) oder der Heilsworte (Kap. 29-33) zu erkennen ist. Weiteres zu den Zeichenhandlungen s.u. S.169f.

Der Unterschied zur ältesten Sammlung betrifft in diesen Fällen nicht nur die literarische Schichtung: Die Anrede der 2.sg.fem. trägt zur Klage die Anklage nach, verbunden mit der Mahnung zu Besserung und Umkehr. Dabei ist immer wieder zu spüren, daß es nicht mehr um die Abwendung des kommenden, sondern um die Deutung und Bewältigung des eingetretenen Unheils zu tun ist:

"Und wenn du sagst in deinem Herzen: 'Warum hat mich dies betroffen?' - wegen der Menge deiner Schuld ist deine Schleppe aufgehoben, sind deine Fersen geschändet" (13,22).

"Dein Wandel und deine Taten haben dir dies angetan" (4,18a<sup>35</sup>).

Auf späteren Stufen schwenkt die Anrede, die auch in der 2.sg.fem.-Schicht zunächst Prophetenrede ist, in die Botenrede um.

Solche Botenrede als Anrede der 2.sg.fem. bildet, beginnend mit 2,2aa<sup>2</sup>, auch den Grundstock des Blocks 2,2-4,4, der zwischen Berufungsszene und ältester Sammlung nachträglich eingeschoben worden ist<sup>36</sup>. Diese Kapitel unterscheiden sich von den Worten vom Feind aus dem Norden in bezeichnender Weise<sup>37</sup>:

"Jeremia spricht hier gar nicht so sehr als ein Prophet, der etwas Neues anzukündigen hat, sondern als ein Seelsorger, der mit seinen Hörern um das richtige Verständnis ihrer Geschichte ringt, der mit ihnen die Geschichte ihrer Schuld aufarbeiten will, um ihnen einen neuen Anfang zu ermöglichen" (R.Albertz<sup>38</sup>).

Die Klage des Propheten, die in den Worten vom Feind aus dem Norden vorherrscht, fehlt ganz. Statt des bevorstehenden Gerichts wird die Fortsetzung und Wiederholung angedroht. Statt der Anklage liest man die Begründung der (geschehenen) Strafe in heilsgeschichtlicher Perspektive. Dieser Rückblick auf die Geschichte des Ungehorsams hat die Übertretung des Ersten Gebots und damit die (gegenwärtige) Versuchung des Synkretismus zum Gegenstand: Der Angeredeten wird die Treulosigkeit gegen Jahwe vorgehalten.

Es liegt auf der Hand, wo in der Geschichte Judas diese Vergangenheitsbewältigung ihren Sitz hat: Sie hat den Untergang zur Voraussetzung. Soweit die Gerichts begründung im Vorwurf der Übertretung des Ersten Gebots kulminiert,

<sup>35</sup> Vgl. 7,3 → 18,11 → { <sup>26,13</sup>  
 <sup>35,15</sup> innerhalb der Prosareden.

<sup>36</sup> Um die Trennung dieser Schicht von den wiederum jüngeren Zusätzen hat sich zuletzt Herrmann, Jeremia - der Prophet und die Verfasser des Buches Jeremia 203-209, am Beispiel von 2,20-28 bemüht.

<sup>37</sup> Vgl. die treffende Gegenüberstellung von Albertz, Jer 2-6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias 34-43.

<sup>38</sup> AaO. 38. Richtiger: "dieser Jeremia" als nachträglich in Anspruch genommene Autorität.

wird die 2.sg.fem.-Schicht in der Nähe der deuteronomistischen Theologie am Ende des 6. Jh.s zu suchen sein. Man erliegt der Suggestion, wenn man in den Anfangskapiteln des Jeremiabuches die frühe Verkündigung des Propheten vermutet<sup>39</sup>. Eine Datierung dieser Worte in die Joschijazeit läßt sich auch damit nicht stützen, daß man den Rückblick auf den Untergang des Nordreichs bezieht: Die in Jer 2-3 häufige Anrede Jakobs und Israels richtet sich ebenso wie bei Deuterocesaja geradewegs auf die Zeitgenossen<sup>40</sup>. Und die Anredeform der 2.sg.fem.-Schicht ist mit einem entfernten Geschichtsresümee am allerwenigsten zu vereinbaren.

Mit dieser zeitlichen Einordnung bestätigt sich, was oben über die Berufungsvision und die Sammlung der Worte vom Feind aus dem Norden festgestellt wurde. Wir können voraussetzen, daß die mit 4,5 einsetzende Sammlung der Worte des Propheten nicht von ihm selbst, sondern aus der Zeit nach dem Ende seiner Wirksamkeit stammt<sup>41</sup>. Sie dürfte, veranlaßt durch den Eindruck, daß die Ankündigungen sich mit der Katastrophe Judas als wahr erwiesen hatten, in der frühexilischen Zeit unternommen worden sein. Die theologische Bemühung um das Phänomen der Prophetie, die in der Wort-Gottes-Theologie von Jer 1 Gestalt gewonnen hat, gehört in die zweite Hälfte der Exilszeit nach Abfassung des deuteronomistischen Geschichtswerks<sup>42</sup>. Mit der Wort-Gottes-Theologie von Jer 1 steht die literarische Gestaltung der Zeichenhandlungen in Zusammenhang. Das Jeremiabuch am Ende der Exilszeit dürfte im wesentlichen aus der Sammlung der Worte vom Feind aus dem Norden bestanden haben, die durch die Berufungsvision eingeleitet und im rückwärtigen Teil um die Zeichenhandlungen Jer 13\*; 16\*; 18\*; 19\*; 29\*; 32\*; 35\* ergänzt war. Zu Beginn der persischen Zeit, als mit dem Ende der Hoffnung auf eine politische Wiederherstellung Judas die Bundes- und Gesetzestheologie ihren Siegeszug antrat, begann jener Bearbeitungsprozeß, aus dem der größte Teil des heutigen Buches hervorging. Die 2.sg.fem.-Schicht gehört in die früheste Phase der nachexilischen Bearbei-

<sup>39</sup> Dieser Irrtum ist bereits dem Ergänzer der Datierung in 3,6 unterlaufen, s. Levin, Noch einmal: Die Anfänge des Propheten Jeremia 430.

<sup>40</sup> Überdies gehört der Bezug auf "Jakob/Israel" in 2,2-4,4 noch nicht zum 2.sg.fem.-Grundbestand. Als Bezeichnung des Gottesvolkes ist "Jakob/Israel" nicht älter, sondern jünger als "Jerusalem und Juda".

<sup>41</sup> Dafür spricht das Proömium 4,5-6.

<sup>42</sup> Dietrich, Prophetie und Geschichte, hat nachgewiesen, daß diese Wort-Gottes-Theologie, wo sie im deuteronomistischen Geschichtswerk begegnet, nicht der Erstredaktion angehört, sondern später ergänzt ist (Dietrich: "Redaktion DtrP"). Die Datierung dieser "Redaktion" zwischen 580 und 560 (S. 143f.) hat 2 Kön 25,27-30 gegen sich. Die Begnadigung Jojachins hat der Erstfassung des Geschichtswerks angehört, so daß an 560 als Terminus a quo nicht zu rütteln ist.



tungsgeschichte. Das zeigt der Vergleich mit den Prosareden. Die grundlegenden Texte der Prosareden bis hin zur Verheißung des neuen Bundes sind anschließend im ersten Drittel des 5. Jh.s entstanden<sup>43</sup>.

### 3. Die Ursprünge der jeremianischen Heilsprophetie. These

Die voranstehenden Erwägungen konnten das unübersichtliche Terrain anhand einiger weniger herausragender Punkte nur oberflächlich vermessen. Mehr ist im Rahmen unserer Untersuchung weder möglich noch notwendig. Wir beschränken uns auf die Frage: Wie ist in den skizzierten literar- und theologiegeschichtlichen Ablauf die Entstehung der jeremianischen Heilsprophetie einzuordnen?

Die Heilsprophetie des Buches Jeremia ist, bevor sie sich durch vielerlei Zusätze zum großen Strom verbreiterte, aus vier verschiedenen Quellen geflossen. Nur die beiden ältesten dieser Quellen sind als Heilsprophetie von vornherein eigenständig. Zwei weitere sind in Anlehnung an die ältere Unheilsprophetie entstanden. Sie widerrufen deren Anklage und Gerichtsankündigung.

Die beiden ältesten Heilsworte sind der Brief an die Gola 29,5-7\* und das Wort vom Ackerkauf 32,15b. Im Rahmen zweier Zeichenhandlungen als Apophethegmata überliefert, sind sie auch an ihrer Form als selbständige Überlieferung zu erkennen. Sie - und nur sie - gehen möglicherweise auf den Propheten Jeremia selbst zurück. In frühexilischer Zeit folgen, als eigene Gattung von Heilsworten überliefert, die drei Verheißungen einer kommenden Heilszeit 16,14-15a; 31,27a.29aßyb-30a.31a.34aba<sup>1</sup>, die wir zu Anfang unserer Untersuchung ausgelegt haben. Ausschließlich diese beiden Arten der Heilsprophetie setzen die (bundes)theologische Verarbeitung des Untergangs Judas noch nicht voraus, sind also, wenn man zwischen prophetischer Verkündigung und theologischer Reflexion unterscheidet, Prophetie im eigentlichen Sinne.

Anders verhält es sich mit der dritten Quelle, der Verheißung des neuen Bundes 31,27-30a.31-32.33b-34 sowie den ersten Fortschreibungen des Briefes an die Gola in 29,11-13a und des Wortes vom Ackerkauf in 32,42.44a, die mit der Bundesverheißung auf eine gemeinsame Stufe gehören. Diese drei Verheißungen lehnen sich jeweils an die älteren Heilsworte an, deren sie zu ihrer Bekräftigung bedürfen. Sie

---

<sup>43</sup> Die absolute Datierung geht aus 31,38-40 hervor, s.u. S.198f. Zu den Prophetenerzählungen des Jeremiabuches wage ich bislang keine Aussage.

sind bereits Erzeugnis der Schultheologie. Wie für die Verheißung des neuen Bundes bereits gezeigt wurde, ist ihr Ziel, die vormalige Unheilsprophetie, in erster Linie die Droh- und Scheltworte der Prosareden, ins Heilsame zu kehren. Dieselbe Absicht ist für die vierte Quelle der jeremianischen Heilsprophetie bestimmend: für die Korrektur der Gerichtsbotschaft innerhalb der 2.sg.fem.-Schicht des Trostbüchleins Jer 30-31 und in Jer 3. Diese vierte Quelle dürfte etwa in derselben Zeit wie die Verheißung des neuen Bundes entstanden sein.

Das Alter der genannten Verheißungen im Verhältnis zur übrigen jeremianischen Heilsprophetie erschließt sich auf doppeltem Wege: direkt über die aus ihnen schöpfenden, sie fortschreibenden und für andere Zusammenhänge aktualisierenden Sekundärtexte; indirekt über den Vergleich unter formgeschichtlichem Gesichtspunkt oder die Betrachtung der Komposition. Setzen die übrigen Verheißungsworte unmittelbar oder mittelbar die Kenntnis der genannten Texte voraus, oder aber genügen sie den formalen Kriterien nicht, die für die Annahme alter, selbständiger Überlieferung vorauszusetzen sind, so kann das höhere Alter der genannten Texte als erwiesen gelten.

Unsere Vergleichung ist auf die unbedingten und unbegründeten, apodiktischen Verheißungen beschränkt. Sie allein sind Heilsprophetie im eigentlichen Sinne. Die zahlreichen bedingten Verheißungen<sup>44</sup>, die, namentlich wenn sie in direkter Alternative zu bedingten Gerichtsankündigungen stehen<sup>45</sup>, ein Kennzeichen der Prosareden sind, bleiben dagegen außer Betracht. Sie stehen zwar nicht selten mit den apodiktischen Verheißungen in inhaltlicher und literarischer Beziehung; doch sind sie nicht eigentlich Heilsprophetie, sondern Bestandteil der Umkehrpredigt. Die Beziehung zwischen den bedingten und den unbedingten Verheißungen ist im Regelfall nicht als Abhängigkeit seitens der letzteren zu deuten.

#### 4. Die Heilsprophetie im Aufbau des Jeremiabuches

Die unbedingten Verheißungen des Jeremiabuches sind zu mehr als zwei Dritteln in den Kapiteln 29-33 zu finden. Sie bilden einen großen Block, der seinerseits in drei Großabschnit-

<sup>44</sup> Zu den bedingten Verheißungen rechne ich: Jer 4,1-2.14; 5,1; 6,16; 7,3.7.23; 11,4-5; 12,15-16; 15,19-21; 17,7-8.24-26; 18,9.10; 21,9; 22,4; 25,5; 26,3.13; 27,11.12; 35,15; 36,3; 38,17.20; 42,10-12.

<sup>45</sup> Bedingte Verheißungen in Alternative zu bedingten Gerichtsankündigungen: Jer 12,15-16; 17,7-8.24-26; 18,9.10; 21,9; 22,4; 27,11; 38,17.20; 42,10-12. Zur sogenannten "Alternativ-Predigt" s. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, 290-295.

te gegliedert ist: Das Trostbüchlein Jer 30-31 wird von Jeremias Brief an die Gola Jer 29 und vom Ackerkauf in Anatot mitsamt seiner heilsprophetischen Ausdeutung Jer 32-33 umrahmt. Die übrigen unbedingten Heilsworte sind über das ganze Buch verstreut. An der Masse des übrigen Textes gemessen, ist ihr Umfang verschwindend gering. Zudem sind sie von sehr verschiedener Art. Da finden sich Verheißungen für die persönliche Sendung des Propheten (1,8.17-19) und eine grundsätzliche Feststellung, die Wirkung seines Amtes zum Unheil und zum Heil betreffend (1,10). In Jer 3 folgt ein größerer Komplex von Heilsworten für die heimkehrende Diaspora (3,12.14-15.16-17.18.22). In die scharfen Gerichtsankündigungen der Anfangskapitel sind gelegentlich kurze Korrekturen eingestreut, die das Unheil zu relativieren suchen (4,27b; 5,10aß.18). Im Anschluß an die Gerichts begründung 16,10-13 findet sich ganz für sich stehend das Heilswort vom neuen Exodus 16,14-15. An die Sammlung der Königssprüche 21,11-23,2 hat sich eine Folge von Verheißungen angeschlossen, die dem versprengten Volk und seinem davidischen Königtum eine neue Zukunft im Lande versprechen (23,3-4.5-6.7-8). Die Heilsworte der Feigenkorbvision 24,5.6-7a gelten den Exulanten der ersten Deportation unter Jojachin. In Jer 27 wird die Gerichtsankündigung über die Tempelgeräte, die nach 597 in Jerusalem verblieben waren (V. 22a), durch ein zugesetztes Heilswort korrigiert (V. 22b). Rätselhaft ist das unerfüllte Heilswort an Zidkija 34,4-5. Der Hauptteil des Jeremiabuches wird abgeschlossen durch eine persönliche Verheißung an Baruch 45,5bßy, mit der die begründeten Verheißungen an Ebed-Melech 39,17-18 und an die Rechabiter 35,18-19 zu vergleichen sind. Im Zusammenhang der Völkersprüche finden sich vier kleinere Heilsworte an Israel (46,27-28 → 30,10-11; 50,4-5.19-20; 51,5a). Die Worte gegen Ägypten, Moab, Ammon und Elam werden jeweils durch eine kurze Verheißung beschlossen (46,26; 48,47; 49,6.39).

Die Kumulation der Verheißungen in Jer 29-33 beruht zum einen Teil auf redaktioneller Anordnung. In diesen Kapiteln sollte der heilsprophetische Abschnitt des Buches zusammengestellt werden. Dafür gab es theologische Gründe:

*"Die Septuaginta bezeugt .. den ursprünglichen Aufbau nach dem dreigliedrigen eschatologischen Schema, nach dem auf die Unheilsweissagungen gegen das eigene Volk solche gegen fremde Völker und Heilsweissagungen folgen. Das Schema kehrt in weniger deutlicher Gestalt im Jesajabuch und klar im Hesekielbuch wieder" (O.Kaiser<sup>46</sup>).*

Für die Sekundarität der jetzigen Anordnung und den ursprünglichen Zusammenhang der Kapitel 29-33\* mit dem vorderen Teil des Buches spricht eine Reihe von Beobachtungen.

<sup>46</sup> Einleitung in das Alte Testament 219. Vgl. Rudolph, Jeremia XIX.

Der Kristallisationskern von Jer 30-31, der in den beiden לך-Worten 30,5-6\* und 31,15\* besteht, gehört zur ältesten jeremianischen Sammlung. Deren letzte Spuren, die im Ablauf des Buches vorhergehen, sind in 23,9a(ohne םללללל).10aa.b zu finden. Große Teile des Trostbüchleins gehören der 2.sg. fem.-Schicht an, die in Jer 2-3 ihren Schwerpunkt hat. Die Verheißung des neuen Bundes 31,27-34, die jetzt im Anhang des Trostbüchleins zu finden ist, stand, nach den beiden frühexilischen Heilsworten zu schließen, die ihr zugrunde liegen, einst mit 16,14-15, dem dritten Beispiel der Gattung, in Verbindung. Schließlich dürften auch die beiden Zeichenhandlungen vom Brief an die Gola (Jer 29) und vom Ackerkauf (Jer 32) einmal mit den ähnlichen Stücken Jer 13; 16; 18; 19; 35 eine Gruppe gebildet haben. In der vorliegenden Komposition stellen sie gleichsam den Handlungsrahmen des heilsprophetischen Buchteils dar, durch das Trostbüchlein und die Bundesverheißung nachträglich voneinander getrennt.

## 5. Der Vorgang der "Fortschreibung"

Die zweite und für unsere Untersuchung wichtigere Ursache für die Kumulation der Verheißungen in Jer 29-33 ist "der eigentümliche Vorgang der 'Fortschreibung'" (W.Zimmerli<sup>47</sup>).

N.Lohfink hat jüngst darauf aufmerksam gemacht, daß es ein folgenschwerer Irrtum ist, angesichts des Geflechts von Beziehungen, das zwischen den einzelnen Texten besteht, die Entstehung der Prophetenbücher als redaktionelle Sammlung ursprünglich selbständiger Einzelworte zu verstehen und die vermeintlichen Einzelworte ohne Rücksicht auf ihren Kontext zu interpretieren.

"Die Frage nach der Einheit ist identisch mit der Frage nach eventueller inhaltlicher oder formaler Unabgeschlossenheit einzelner Stücke, die von Nachbarstücken aus geheilt werden kann, und mit der Frage nach eventuell sich zeigenden übergreifenden Sinn- und Ordnungszusammenhängen"<sup>48</sup>.

Lohfink deutet diese Zusammenhänge nach Ausscheidung einzelner Zusätze als ursprüngliche, planvolle Kompositionen. Seine Deutung trifft schwerlich das Richtige. Sie ist nur möglich, indem Lohfink die zahlreich vorhandenen literarischen Zäsuren übersieht<sup>49</sup>. Tatsächlich sind die übergrei-

<sup>47</sup> Ezechiel 106\*.

<sup>48</sup> Der junge Jeremia als Propagandist und Poet 358, vgl. auch 353.

<sup>49</sup> Als solche Zäsuren, die geradezu als "objektive" Hinweise auf einen synthetischen Text gelesen sein wollen, kommen besonders die Botenformeln sowie die nachgestellt einleitenden oder ausleitenden Gottes-

fenden Zusammenhänge literarisch in keiner Weise einheitlich, sondern über einen langen Zeitraum vielschichtig gewachsene Gebilde<sup>50</sup>. Von Planmäßigkeit kann nur sehr eingeschränkt die Rede sein. Sie haben von einer Textgrundlage ihren Ausgang genommen, die, sei sie Komposition oder Sammlung, nur den allergeringsten Teil des heutigen Textes umfaßt. An diesen Kern sind

"deutlich abhebbare Erweiterungen angesetzt, die nicht einfach als selbständige Überlieferungseinheiten angesprochen werden können, also nicht einfach in einem Prozeß der 'Sammlung' dazugekommen sind, sondern unverkennbar das im Grundwort angeschlagene Thema nach neuen Richtungen hin verfolgen. Darin zeichnet sich ein Prozeß der sukzessiven Anreicherung eines Kernelementes ab, das in neuen Ansätzen, wohl in einem etwas späteren Zeitpunkt, weiter ausgesponnen wird" (W.Zimmerli<sup>51</sup>).

Dieser Prozeß der sukzessiven Anreicherung ist bis in die späteste Zeit hinein zu beobachten. Ja, die Masse des Textes entstammt der Tendenz, die jeweils vorhandenen Worte durch immer neue Zusätze zu aktualisieren und auszulegen. Die für die jeweilige Gegenwart bestimmte Botschaft wurde nicht frei komponiert, sondern aus den vorhandenen, autorisierten Prophetenworten geschöpft und, solange der Kanon nicht vollends unantastbar geworden war, literarisch an sie angeschlossen<sup>52</sup>.

---

spruchformeln in Betracht. So bezeichnet etwa in der Textfolge 31,15-22 jede dieser Formeln eine eigene literarische Stufe (s.u. S.186). Das Beispiel von Volz, Der Prophet Jeremia 274-280, der gewaltsam und ohne Instinkt für den Text mit diesen Formeln verfäht, wie er will, ist nicht zur Nachahmung empfohlen. Ebenso unrichtig ist, wie Wolff, Dodekapropheten II 174, die Gottesspruchformel נאם יהוה im Amosbuch beurteilt: "Als Zwischenformel und in den Sprucheinleitungen geht sie immer auf spätere redaktionelle Hände zurück". Eine solche Auffassung ist sehr verbreitet, vgl. Duhm, Das Buch Jeremia 8: "das נאם יהוה wird von den Späteren sehr oft rein mechanisch in eigentliche Gottesreden eingestreut, bisweilen freilich auch von den Abschreibern, die eine Vorliebe für dergleichen haben." Auf diese Weise wird eines der wichtigsten und sichersten Instrumente zur Analyse des Textes ohne Not aus der Hand geworfen. Eine Formel wie נאם יהוה oder כה אמר יהוה enthält abgesehen von ihrer Kontextfunktion keinen Inhalt. Sie wäre als isolierter Zusatz sinnlos. Man sollte die biblischen Schriftsteller nicht für so geistlos halten! Zu den Auslassungen in der Septuaginta s.o. S.71f.

<sup>50</sup> S.o. S.62-69.

<sup>51</sup> Ezechiel 106\*. Zustimmung Simian, Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels 356f., und Hossfeld, Untersuchung zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches 518. Gegenüber den Versuchen von Garscha, Studien zum Ezechielbuch, und Hossfeld, aaO. 518-529, diesen Prozeß redaktionsgeschichtlich in einige wenige Schubladen zu pressen, gilt die "Kritik der Redaktionskritik" (o. S.63-67).

Im Zuge der jahrhundertelangen innerkanonischen Auslegung sind aus knappen Verheißungen ganze Trauben von Heilsworten herausgewachsen<sup>53</sup>. Die Kumulation der jeremianischen Heilsprophetie in Jer 29-33 erklärt sich deshalb auch damit, daß an dieser Stelle des Buches besonders alte und/oder besonders wichtige Heilsworte sei es ursprünglich, sei es als ältere Fortschreibungen schon vorhanden waren, die die jüngeren Verheißungen aus sich entlassen oder wie Magneten an sich gezogen haben. So sind, um das Extrem zu nennen, die Kapitel 32-33 eine einzige große Fortschreibungskette, deren Keimzelle, das Wort vom Ackerkauf 32,15b, auf den Propheten Jeremia selbst zurückgehen kann, und deren letzte Ausläufer, die in die Septuaginta nicht mehr aufgenommenen Davidverheißungen 33,14-26, offenbar mit dem Aufstieg der Hasmonäer in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Zusammenhang stehen. Ebenso bildet Jer 29 eine Fortschreibungskette, an deren Ursprung der Brief an die Gola 29,5-7\* gestanden hat, der ebenfalls mit dem Propheten selbst in Verbindung zu bringen ist. Das Trostbüchlein Jer 30-31 zerfällt in zwei solcher Ketten, die sich an die beiden קול-Worte 30,5-6\* und 31,15\* anschließen. Der Anhang des Trostbüchleins 31,27-40 ist eine Kette für sich und hängt an der Bundesverheißung. Außerhalb von Kap. 29-33 enthält das Jeremiabuch zwei kürzere Ketten von Heilsworten in 3,14-18.22 und 23,3-8.

Bei der Suche nach den Ursprüngen der jeremianischen Heilsprophetie sind diese Fortschreibungsketten von erheblichem Nutzen. Denn sie enthalten in der Abfolge der Kettenglieder, die meist, wenn auch nicht immer, mit der Textfolge übereinstimmt (es gibt auch komplizierte Verschachtelungen), eine relative Chronologie von großer Sicherheit. Da die jüngeren Stufen die jeweils älteren zur Voraussetzung ha-

---

<sup>52</sup> Vgl. die Einsichten von *Herrmann*, Die prophetischen Heilserwartungen 208f., zu den Kompositionsprinzipien. Allerdings sucht *Herrmann* die Vorprägung statt im älteren Textbestand "im mündlichen Vortrag" oder in den "Formen geprägter Rede". Demgemäß begreift er den schriftstellerischen Vorgang nicht als nachschaffende Produktion, um die es sich handelt, sondern als "nachschaffende schriftstellerische Fixierung des Spruchgutes". Diese komplizierte Vorstellung ist noch dem Modell der "Sammlung" verhaftet. Die Forderung, "die addierten Gedankenbahnen zuerst gesondert zu begreifen und sie aus ihren Wurzeln heraus je für sich verständlich zu machen", ist nicht durchführbar: Die Wurzeln liegen im Vorgang der Addition.

<sup>53</sup> *Zimmerli* beurteilt den Vorgang der Fortschreibung weit zurückhaltender: "Manches ist darin ohne Zweifel als schulmäßige Weiterbearbeitung des schon schriftlich vorliegenden Wortes zu beurteilen" (Ezechiel 107\*). Berücksichtigt man die literarische und inhaltliche Vielfalt, wird man nicht "manches", sondern "das meiste" wenn nicht "alles" sagen müssen.

ben, genügt es, die Anfänge der Ketten zu untersuchen, sie auf literar- und formgeschichtliche Selbständigkeit zu befragen und untereinander zu vergleichen. Dieselben Fragen an die verstreuten Heilsworte gerichtet vervollständigen das Bild und machen eine Gesamtaussage möglich.

#### 6. Die nachträgliche Ausrichtung der Verheißungen auf die Gola und auf die Diaspora

Ein Letztes ist nachzutragen, bevor wir uns den Texten selbst zuwenden. Die Heilsprophetie des Jeremiabuches ist heute durchgehend auf die babylonische Exulantenschaft und die Rückkehrer aus dem Exil bezogen. Diese Ausrichtung ist nicht ursprünglich. Sie beruht auf späteren Überarbeitungen, deren Absicht sich anhand der Feigenkorbvision Jer 24 am besten verdeutlichen läßt.

Die Feigenkorbvision ist von *Duhm* als eine Nachahmung der vierten Amosvision Am 8,1-2 erkannt worden. *W.Thiel* und *K.-F.Pohlmann* haben in eingehenden Exegesen die Sekundarität bestätigt. Die Nachahmung ist nämlich nicht gelungen.

"Es geht hier offenbar gar nicht um einen aus dem Bildgehalt in den Sachgehalt führenden Skopos, sondern um die Ausdeutung zweier unterschiedlicher, in metaphorischen Größen dargestellter Sachverhalte" (*W.Thiel*<sup>54</sup>).

Die beiden Sachverhalte bilden einen scharfen Gegensatz: zum Guten oder zum Schlechten.

Die Feigen "des einen Korbes sind sehr gut und bedeuten die mit Jojachin abgeführten Juden, die des anderen sind ungenießbar und bedeuten die Juden, die unter Zedekia zurückgeblieben oder nach Ägypten verzogen sind. Die ersteren werden wieder ins heilige Land zurückkehren, die letzteren sollen ein Ende mit Schrecken nehmen" (*Duhm*<sup>55</sup>).

Die Vision soll dies nicht so sehr darstellen als vielmehr betonen. Denn läßt sich auf der positiven Seite mit Hilfe des Attributs "gut" eine notdürftige Brücke zwischen Bild und Sache schlagen:

"Wie diese guten Feigen, so will ich ansehen die Exulantenschaft Judas, die ich von diesem Ort ins Land der Chaldäer geführt habe, zum Guten" (V. 5)<sup>56</sup>,

so ist auf der negativen Seite der Versuch einer Deutung

<sup>54</sup> Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, 259.

<sup>55</sup> Das Buch Jeremia 196.

<sup>56</sup> Die Übersetzung von *Pohlmann*, Studien zum Jeremiabuch 20.22.43.185 Anm.8, mag grammatisch in Ordnung gehen, verstößt aber gegen die Logik

gar nicht unternommen. Stattdessen liest man eine Gerichtsankündigung, die aus 21,7 zitiert ist:

"Wie diese schlechten Feigen, so will ich hingeben Zidkija und die, die im Lande verblieben sind und die in Ägypten wohnen ..." <sup>57</sup>.

Die Einkleidung als Vision verleiht der Aussage lediglich programmatisches Gewicht, so wie in der Berufungsszene die beiden "Amosvisionen" 1,11-12.13-14 die Verkündigung Jeremias programmatisch zusammenfassen <sup>58</sup>.

Die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge, in denen die Gegenüberstellung von Exulantschaft und Landesbewohnern zu verstehen ist, hat K.-F. Pohlmann aufgedeckt:

"Für die Entstehung der vorliegenden Fassung des Jeremiabuches ist im besonderen Maße ein redaktionelles Programm ausschlaggebend gewesen, dessen Ziel es war, vorgegebene Texte dahingehend zu überarbeiten, daß allein und ausschließlich die babylonische Gola (unter Jojakim) als legitime Nachfolgerin des alten 'Israel' in Jahwes Heilsplan erscheint" <sup>59</sup>.

Dieses Programm hat auch außerhalb des Jeremiabuches, so in den Ergänzungen von 2 Kön 24-25 und im Wachstum der Bücher Esra und Nehemia seinen Niederschlag gefunden. In der überarbeiteten Gestalt des Ezechielbuches liegt geradezu seine Programmschrift vor. Die geläufige Gestalt, die bis in die Gegenwart das Bild der Geschichte Israels bestimmt hat, findet sich im chronistischen Geschichtswerk. Nach dessen Darstellung war das Land während der Exilszeit eine menschenleere Öde, so daß das Leben des Gottesvolkes in Palästina erst mit der Rückwanderung der Exulanten wieder begann. Es ist mittlerweile bekannt, daß dieses Geschichtsbild Fiktion ist <sup>60</sup>. Nicht bekannt ist, daß seine Entstehung bereits im Jeremiabuch begann. Die Räumung des Landes, deren Vollzug 44,6 konstatiert, wird auf mehreren, teilweise einander widersprechenden Wegen erreicht: durch die Ankündigung, all jene, die bei der ersten Deportation

---

des Vergleichs: "Wie diese guten Feigen, so werde ich ansehen die Exulantschaft Judas, die ich zum Guten von diesem Ort ins Land der Chaldäer geführt habe." "Gut" ist das Tertium. Der Vergleich betrifft den Hauptsatz: "Wie diese guten Feigen, so werde ich ansehen ..". Also gehört auch לטובה in den Hauptsatz, nicht in den Relativsatz. Es steht wegen der Betonung am Schluß. Die Fortsetzung 24,6-7a ist spätere Ergänzung, s.u. S.200-202.

<sup>57</sup> Die Sekundarität von 24,8 gegenüber 21,7 ergibt sich aus der Unvollständigkeit: אמת geht ins Leere, da נבוכדנאצר etc. nicht übernommen ist.

<sup>58</sup> S.o. S.150-152. Die vierte Amosvision ist auch in Ez 7 und in Gen 6,13 aufgegriffen worden. Dazu Smend, "Das Ende ist gekommen".

<sup>59</sup> Studien zum Jeremiabuch 183.

<sup>60</sup> Dies hat insbesondere Janssen, Juda in der Exilszeit, nachgewiesen.



im Jahre 597 zurückgeblieben sind, durch Schwert, Hunger und Pest, die Chaldäer und den König von Babel vollständig zu vernichten (vgl. bes. 21,1-10); durch die Deportation der gesamten Restbevölkerung im Anschluß an die Eroberung Jerusalems im Jahre 587, bei der nur die Geringen, nach 52,15 nicht einmal diese zurückbleiben; und schließlich durch die Abwanderung der im Jahre 587 Zurückgebliebenen sowie aller nichtbabylonischen Juden (40,11-12!) nach Ägypten - sogar die Biographie des Propheten muß der Theorie des leeren Landes gehorchen (43,6) -, wo wiederum die Ankündigung der vollständigen Vernichtung über sie hereinbricht (42,15-17; 44,11-14).

Im Gegensatz dazu wurden die babylonischen Juden mit Verheißungen bedacht, ja folgerichtig wurde die gesamte Heilsprophetie des Jeremiabuches durch Zusätze so umgedeutet, daß sie allein für die Exulantenschaft gilt. Die Verheißung des neuen Exodus 16,14-15a, die bei dieser Gelegenheit eine Schlüsselbedeutung erhielt, wurde in 16,15b um die Rückführung in das Land der Väterverheißung ergänzt. Diese Rückführungsverheißung wurde in 30,3 dem Trostbüchlein vorangestellt. Unter ihrer Überschrift sollen die beiden Kapitel 30-31 einschließlich der Verheißung des neuen Bundes als Verheißung für die rückkehrende Gola gelesen werden. Dem Brief an die Gola wurde nicht nur die bisher fehlende Verheißung der Rückführung (29,10 und 13b-14 (bis שׁוֹכֵחַ)), sondern auch eine Gerichtsankündigung gegen Zidkija und die Zurückgebliebenen (29,16-17 + 24,8.10) hinzugefügt. Und das Heilswort vom Ackerkauf 32,15b, das ausdrücklich für "dieses Land" gilt, wurde mitsamt seiner ersten Fortschreibung 32,42.44a durch ein eingeschobenes Gebet Jeremias V. 16-17 (bis יְהוָה).24a.25a und die zusätzlichen Jahweworte V. 26-27.43.44b so umgedeutet, daß es sich auf die Exulantenschaft bezieht, wenn sie in das leere Land zurückkehrt. Auf diese Weise ist die jeremianische Heilsprophetie heute durchgehend "golaorientiert"<sup>61</sup>.

Wenn wir nach dem Anlaß dieser Überarbeitungen fragen, muß die Antwort lauten, daß darin die Auseinandersetzung zwischen palästinischem und babylonischem Judentum ihren Niederschlag gefunden hat, genauer: ihrer beider theologischen Schulen um den heilsgeschichtlichen Vorrang. Das Alte Testament ist aus der Verschmelzung zweier theologischer Schultraditionen hervorgegangen, der palästinischen, für die als Beispiele das Deuteronomium und seine Bearbeitungen, das deuteronomistische Geschichtswerk und das Jeremiabuch stehen mögen, und der babylonischen, für die Deuterocesaja und das Ezechielbuch genannt seien. Welche alttestamentlichen Schriften in welchem ihrer Stadien hier weiterhin zuzuordnen sind, mag vorläufig offenbleiben. Die

<sup>61</sup> Vgl. die Andeutungen von Pohlmann, Studien zum Jeremiabuch 46f.

Synthese fand in Jerusalem statt, dem Ort, wo das kanonische Alte Testament seine endliche Gestalt erhalten hat, und muß durch die Rückwanderung führender Theologen der Gola veranlaßt worden sein. Beim Aufeinandertreffen der beiden Schultraditionen kam es naturgemäß zu einem Rangstreit. In ihm konnten die Exulanten sich durchsetzen. Sie haben sich, wie an den Bearbeitungen des Jeremiabuches zu sehen, der palästinischen Tradition bemächtigt und ihr ihre Sicht des Verlaufs der Heilsgeschichte aufgeprägt: Das Vorhandensein einer kontinuierlichen palästinischen Tradentschaft wurde geleugnet und die Theorie eingeführt, daß das Land während der Exilszeit brachgelegen habe, eine Öde ohne Mensch und Vieh (שָׁמָּה הָיָא מֵאִין אָדָם וּבְהֵמָה, 32,43). Mit dieser Theorie wurde "das Volk des Landes" innerhalb des Gottesvolkes zur hinzugekommenen Fremdlingschaft degradiert und ihm die heilsgeschichtliche Legitimität bestritten. Tatsächlich indessen hat nach unserem Urteil die palästinische Theologie, nämlich das, was man im weitesten Sinne als "deuteronomistisch" bezeichnet, sich als stärker erwiesen und über das Denken der aus dem Exil kommenden Theologen den Sieg davongetragen. Dieser umgekehrte Prozeß der Traditionsverschmelzung läßt sich an der Geschichte des Ezechielbuches ablesen. Durch genaue Beobachtung dürfte den vielschichtigen Texten noch manche Einzelheit theologiegeschichtlicher, vielleicht auch religionssoziologischer Art zu entnehmen sein, durch die das Dunkel der persischen Epoche sich etwas erhellen läßt. Der Einsatz der golaorientierten Bearbeitungen kann wegen der Verzeichnung des tatsächlichen Geschichtsverlaufs, die mit ihnen verbunden war, erst beträchtliche Zeit nach Nehemia angesetzt werden, dürfte aber, gemessen an der umfangreichen Nachgeschichte im Jeremia- und namentlich im Ezechielbuch, noch in das ausgehende 5. Jh. gehören.

Zu dieser Nachgeschichte gehört die Ablösung der Rückkehrverheißung durch die Verheißung der Sammlung, das heißt die Ausrichtung der Heilsprophetie nicht mehr auf die babylonische Exulantenchaft allein, sondern auf die Diaspora "aus allen Ländern" (16,15aß; 23,3.8; 32,37; vgl. 29,14). Nachdem die Rivalität zwischen Landesbewohnern und zurückgekehrten Exulanten entschieden war und die babylonische Theologie Jerusalem gleichsam erobert hatte, galt es nun, die Früchte dieser Eroberung zu ernten und Zion als den geistlichen Mittelpunkt der weltweiten Judenheit zu etablieren. Namentlich wollten auch die zurückgebliebenen babylonischen Juden vom Vorrang Jerusalems überzeugt sein. Man kann diese Umdeutung in 29,14 (אֲבָרְכֶם וְיִכְבְּצֶתִּי) nach 29,13b-14 (bis שְׁכִינָתִי), aber auch in 32,36-41 nach 32,43.44b beobachten<sup>62</sup>. Die älteste dieser Sammlungsverheißungen liegt

<sup>62</sup> Zu 32,36-41 s.u. S.202-205.

in 23,3-4 vor. Daran schließt sich 23,7-8 als diaspora-orientierte Fassung der Rückkehrverheißung 16,14-15a.b an<sup>63</sup>. Auch weite Teile des Trostbüchleins sind von der Vorstellung bestimmt, daß der Rest Israels sich einst vollständig in und um Zion sammeln werde in Sicherheit, Frieden und Wohlstand. Umstritten war offenbar die Verfassung, die dieses künftige Jerusalem erhalten sollte. Nach 23,5-6 und 30,8-9 erwartete man die Restituierung der Daviddynastie. Doch 3,14-18 setzt betont die uneingeschränkte Theokratie dagegen.

# 7. Die älteste Heilsprophetie des Jeremiabuches: Jer 29,5-7\* und 32,15b.

Die ältesten Heilsworte des Buches sind in dem Brief an die Gola 29,5-7\* und in dem Wort vom Ackerkauf 32,15b zu finden. Das hohe Alter dieser Worte geht äußerlich daraus hervor, daß beide an der Spitze einer umfangreichen Fortschreibungskette stehen. Beide sind als Apophthegma überliefert,

"eine(r) Gattung von Traditionsstücken, die man versucht sein könnte, zu den Geschichten zu zählen, nämlich solche Stücke, deren Pointe ein in einen kurzen Rahmen gefaßtes ..wort bildet. Ich nenne sie mit einem in der griechischen Literaturgeschichte gebräuchlichen und möglichst neutralen Terminus 'Apophthegmata'" (R.Bultmann<sup>64</sup>).

Das ist im Jeremiabuch kein Einzelfall. Auch die Zeichenhandlungen von der Ehelosigkeit des Propheten 16,1-2.9, vom Töpfer 18,2-4a(bis עשה) 5.6b(ohne בית ישראל)<sup>65</sup> und vom zerbrochenen Krug 19,1-2a(ohne אל גיא בן הנם אשר) 10.11a(ohne ואת העיר הזאת)<sup>66</sup> sind Apophthegmata. In all diesen Fällen

<sup>63</sup> Die Ausweitung auf die Diaspora in 16,15aß ist als nachträgliche Parallelenangleichung zu deuten.

<sup>64</sup> Die Geschichte der synoptischen Tradition 8.

<sup>65</sup> Die Einleitung der Töpferszene ist zugunsten der System-Überschrift V. 1 verloren (Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, 211). בחמר ביד היוצר V. 4a klappt nach und dürfte Angleichung an das Deutewort sein. In V. 6b fehlt בית ישראל in der Septuaginta. Vermutlich handelt es sich um eine spätere Angleichung an V. 6a. Die Einschübe V. 4b und V. 6a hängen mit der geschichtstheologischen Reflexion V. 7-10 zusammen, die aus dem Deutewort V. 6b erwachsen ist. Älteste Fortschreibung der ursprünglichen Szene ist die Umkehrpredigt V. 11 (s.u. S.176f.).

<sup>66</sup> Die Auftrennung von Jer 19 in Zeichenhandlung V. 1-2.10-11 und Redeeinschub geht auf Giesebrecht, Das Buch Jeremia 109, zurück. Allerdings nahm Giesebrecht V. 14-15 zur ursprünglichen Szene hinzu. Wanke, Untersuchungen zur sogenannten Baruchsschrift 6-19, hat gezeigt, daß der Umschwung vom Ich-Bericht in den Fremdb Bericht, verbunden mit der umständlichen Anknüpfung, in V. 14 den Einsatz einer Ergänzungsschicht

dürfte wie bei den Apophthegmata der synoptischen Tradition die szenische Rahmung erst im Verlauf der Überlieferung aus dem jeweiligen Logion herausgewachsen sein. Während die Gerichtsworte 16,9; 18,6b(ohne *בית ישראל*) und 19,11a(ohne *ואת העיר הזאת*) Botenrede sind, ist der Brief an die Gola sicher, das Wort vom Ackerkauf wahrscheinlich Prophetenrede. Darin liegt ein weiterer Hinweis auf hohes Alter. Wenn irgendeine Heilsprophetie des Buches dem Propheten Jeremia selbst zugeschrieben werden kann, dann die verhaltene Ansage von "Heil im Gericht" (*A.H.J.Gunneweg*<sup>67</sup>), die in diesen beiden Worten zum Ausdruck kommt:

"Baut Häuser und wohnt darin! Pflanzt Gärten und eßt ihre Früchte! Nehmt Frauen und vermehrt euch, daß ihr nicht weniger werdet! Sucht das Heil der Stadt und betet für sie zu Jahwe, denn in ihrem Heil liegt auch euer Heil!" (29,5-6a(bis *נשים* 1<sup>o</sup>).6b(ohne *שם*).7(ohne Relativsatz)<sup>68</sup>).

"Wieder werden Häuser und Äcker und Weinberge gekauft werden in diesem Land!" (32,15b<sup>69</sup>).

Gerichtet auf die unterschiedliche Lage der Exulantenschaft und der Judäer "in diesem Land", sind beide Verheißungen einander sehr ähnlich: Bauen und Pflanzen, der Erwerb von Häusern, Äckern und Weinbergen bedeutet wie in der späteren Verheißung der Neusaat 31,27-30 die Neubegründung der wirtschaftlichen Existenz, die Rückkehr zum normalen Erwerbs- und Familienleben nach der Katastrophe<sup>70</sup>. Wann der Prophet diese Gewißheit erlangt hat, ist schwer zu entscheiden. Nach der Darstellung des Jeremiabuches hat er das Wort vom Ackerkauf dem unabwendbaren Untergang entgegengestellt. Leichter vorstellbar ist, ihn nach der Katastrophe diesen Trost sagen zu hören, als die Auswirkungen des feindlichen Regimes sich abzuzeichnen begannen.

Deutlicher als das Wort vom Ackerkauf ist der Brief an die Gola für uns zu fassen. Er ist genau besehen keine Verheißung, sondern ein kluger Ratschlag, der mitten in das Elend

---

anzeigt. Die Drohung V. 11a ist leicht als selbständiges Bildwort zu erkennen. *ואת העיר הזאת* ist golaorientierter Zusatz. Das Wort des Hananja 28,11 ist spätere Nachahmung. Die Zeichenhandlung vom zerbrochenen Krug hat möglicherweise der Zeichenhandlung vom verdorbenen Schurz als Vorbild gedient, vgl. 19,1a.11a mit 13,1aα.9-10a(bis *הרע*).b.

<sup>67</sup> S. den gleichnamigen Aufsatz. *Gunneweg* nimmt zu dieser ältesten Heilsprophetie als dritten Text Jer 24 hinzu. Dazu s.o. S.165f.

<sup>68</sup> So nach der Literarkritik von *Wanke*, aaO. 42. Danach ist V. 6aα(ab *והולידו*) ein erster Zusatz und der in der Septuaginta fehlende V. 6aβ einschließlich des *שם* in V. 6b ein später Zusatz im Masoretentext. Über *Wanke* hinausgehend ist auch der Relativsatz in V. 7 zu streichen wegen des unvermittelten Wechsels in die Jahwerede.

<sup>69</sup> Zur Form der *עור*-Verheißung s. *Beuken*, Haggai-Sacharja 1-8, 176f.

<sup>70</sup> S.o. S.143-146.

des Exils hinein ergeht, ohne dessen Überwindung in Aussicht zu stellen<sup>71</sup>. Der Rat lautet auf die Gründung einer Exulantenkolonie. Bekanntlich ist er befolgt worden, mit weitreichenden Folgen für die Geschichte des Judentums. Ob es dazu des Anstoßes durch Jeremia bedurft hat, können wir bezweifeln. Doch wird die prophetische Legitimierung für die Exulantenschaft nicht unwichtig gewesen sein. Dies mag auch der Grund sein, weshalb das Dokument in der Überlieferung erhalten geblieben ist. Vermutlich hat aber der Wortlaut Veränderungen erfahren; denn die Möglichkeit, im fremden Lande zu Jahwe zu beten, ist erst im Laufe der Exilszeit so selbstverständlich geworden, wie sie in Jeremias Brief erscheint<sup>72</sup>.

Der Brief Jeremias ist bemerkenswert als ein Spitzensatz alttestamentlicher Ethik.

"Es ist die einzige Stelle im A.T., in der die Fürbitte für Feinde und für Ungläubige empfohlen wird" (Volz<sup>73</sup>).

Die Empfehlung ist keine idealistische Maximalforderung. Sie ist der in der gegebenen Lage angemessene Rat, wie zum eigenen Heil wirksamer Friede erreicht werden kann: nicht rechthaberisch in der Feindschaft gegen den übermächtigen Gegner zu verharren; nicht auf die Revision der Niederlage zu setzen, sondern sich an das Nächstliegende und Notwendigste, die Sicherung der Existenz, zu begeben und den gewaltsam geschaffenen, abnormen Verhältnissen mit dem Versuch normalen Lebens zu begegnen; den Zusammenhang des eigenen Wohlergehens mit dem allgemeinen Wohl anzuerkennen und beides Jahwe anheimzustellen, mitten in fremder, jahweferner Umgebung. Ein solcher Rat zu illusionsloser, anspruchsloser, vertrauensvoller Nüchternheit ist das Gegenteil einer hochgemuten Zukunftsvision, aber auch das Gegenteil trotziger Verzweiflung. Er ist befreiend und heilsam, wahre Heilsprophetie, gültig über die damaligen Umstände hinaus.

## 8. Die ersten Fortschreibungen: Jer 29,11-13a und 32,42.44a

Die Verhaltenheit dieser frühen Verheißungen mußte in späterer Zeit die Ausdeutung und weitere Ausführung unweigerlich provozieren. Beide Apophthegmata sind darum zum Aus-

<sup>71</sup> Erbt, Jeremia und seine Zeit 32: "Hier scheint nicht ein Profet, sondern ein kühl denkender *Wirklichkeitsmensch* zu sprechen, ein Mann, der nur das Mögliche ins Auge fasst".

<sup>72</sup> Janssen, Juda in der Exilszeit 109f., entnimmt aus Jer 29,7, daß es bereits in vorexilischer Zeit den Jahwegottesdienst im fremden Land gegeben habe. Die Folgerung ist anhand des Wortlauts möglich, hat aber alle Wahrscheinlichkeit gegen sich.

<sup>73</sup> Der Prophet Jeremia 269.

gangspunkt zahlreicher Fortschreibungen geworden. Wir müssen die Fortschreibungsketten in Jer 29 und Jer 32-33 hier nicht in ihrer vollen Länge nachvollziehen. Für die Frage nach den Ursprüngen der jeremianischen Heilsprophetie reicht ein Blick auf die jeweils ältesten heilsprophetischen Zusätze aus. Sie gehören, wie sich herausstellt, in allernächste Nähe zur Verheißung des neuen Bundes. Wie die Bundesverheißung sind sie der Versuch, sich der frühesten Heilsprophetie theologisch zu vergewissern und sie mit der bundestheologischen Geschichtsdeutung zu verbinden.

Im Anschluß an das Wort vom Ackerkauf 32,15b ist die erste Fortschreibung in 32,42.44a zu finden. Das ist im heutigen Zusammenhang nicht offensichtlich. Die Verbindung, die einst zwischen 32,15 und 42 bestanden hat, ist durch die umfangreichen golaorientierten Zusätze zerrissen<sup>74</sup>.

Die älteste Ergänzung dieser Art ist das Gebet Jeremias in V. 16-17 (bis יְהוָה). 24a.25a einschließlich der Antwort Jahwes in V. 26-27 und den Zusätzen V. 43 und V. 44b im Rahmen der Einheit V. 42-44. Die Ergänzung dient dazu, die Theorie des leeren Landes einzutragen und die Verheißung der Rückkehr des normalen Lebens im Lande an die Rückkehr der Exulanten zu binden. Das Gebet ist in V. 16b ausdrücklich, das heißt nachträglich an die Zeichenhandlung des Ackerkaufs angeschlossen. Es setzt ein in V. 17 mit dem Klageseufzer aus der Berufungsszene 1,6. Der Aufmerksamkeitsruf יְהוָה leitet zunächst merkwürdigerweise eine heilsgeschichtliche Doxologie ein (V. 17(ab יְהוָה)-23). Sie ist ein späterer Einschub<sup>75</sup>. Erst das zweite יְהוָה nennt erwartungsgemäß den Gegenstand der Klage: Der Prophet hält der Aufforderung zum Ackerkauf (V. 25a ← V. 7.44a) den kommenden Untergang durch die Chaldäer, Schwert, Hunger und Pest entgegen (V. 24a)<sup>76</sup>. Jahwe antwortet in dem Wortereignis V. 26-27. Er verweist mit der Selbstvorstellung als der "Gott allen Fleisches" auf seine universale Macht und bringt dem verzagten Propheten den Lehrsatz aus Gen 18,14a in Erinnerung: "Sollte für Jahwe etwas unmöglich sein?" Diese Feststellung läßt eine Fortsetzung erwarten dahingehend, daß Jahwe trotz der Verwüstung neues Leben im Lande schaffen wird durch die Rückführung der Gola. Zunächst folgt jedoch, mit לָךְ und Botenformel abgesetzt, ein Gerichtswort gegen "diese Stadt" (V. 28-29a.31 mit nachgetragener Begründung V. 29b-30. 32-35<sup>77</sup>), ein ebenfalls golaorientierter, späterer Einschub, der die Klage V. 24a in eine Drohung Jahwes umsetzt, um die Unausweichlichkeit des Untergangs zu unterstreichen. Das Heilswort V. 36-41 setzt erklärtermaßen dieses Gerichtswort voraus (V. 36), kann also ebensowenig die

<sup>74</sup> S.o. S.167.

<sup>75</sup> So auch Rudolph, *Jeremia* 207. Die Einzelheiten des Einschubs stammen aus dem Gebet des Mose Dtn 9,26-29, dem kleinen geschichtlichen Credo Dtn 26,5-9 und anderen Texten.

<sup>76</sup> Die Feststellung V. 24b, daß der Untergang eingetreten ist, ist nachgetragen. In demselben Zuge könnte auch die Dublette V. 24aα → V. 25b entstanden sein.

<sup>77</sup> Der Sünden katalog ist vor allem aus Jer 7 und 19 bestückt worden.

Fortsetzung von V. 26-27 sein. Erst mit V. 42-44 ergibt sich ein sinnvoller Zusammenhang. Allerdings wird die Klage des Propheten innerhalb dieses Jahweworts nur in V. 43 aufgegriffen, der, wie an dem unbeholfenen Einsatz<sup>78</sup> und an der Dublette V. 44a zu erkennen, ein Einschub ist:

"Ja, in diesem Land, von dem ihr sagt: 'Es ist eine Öde ohne Mensch und Vieh und in die Hand der Chaldäer gegeben', wird man den Acker kaufen."

In diesem Zusatz wird der Ackerkauf an die Theorie des leeren Landes gebunden, so daß die Verheißung unter die Voraussetzung der Rückkehr der Exulanten gerät. Die Rückkehrverheißung ist mit nachgestellter Gottesspruchformel in V. 44b angeschlossen:

"Denn ich werde zurückkehren lassen ihre Rückkehr" (כי אשיב את שבותם).

In diesem Satz ist שבות "Rückkehr" inneres Objekt zu שוב hi.<sup>79</sup>. Das Suffix richtet sich auf "Mensch und Vieh" in V. 43 und belegt die Zugehörigkeit zu ein und demselben golaorientierten Verfasser<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> S. die Verbesserung der Septuaginta.

<sup>79</sup> Die Debatte um die Wendung שוב שבות läßt sich beenden, wenn man die Belege im literargeschichtlichen Zusammenhang sieht. Jer 32,44b ist neben 29,14 (s.u. S.176) der älteste Beleg. שבות ist hier eindeutig inneres Objekt zu שוב hi., wobei שבותם (bzw. שבותכם Qere) die Heimkehr der Gola bezeichnet. Zumindest als Hinter-Sinn ist dies auch in den jüngeren Belegen 30,3.18; 31,23; 33,7.11.26 zu lesen. Allerdings nicht ohne Einschränkung: In 33,11, der ersten Fortschreibung, die auf 32,44b folgt, ist das Suffix aufgelöst, aber nicht, wie ursprünglich gemeint, auf Mensch und Vieh (32,43), sondern auf das Land (32,44a) bezogen worden. Das Land aber kann nicht zurückkehren. Seither ist die Wendung שוב שבות auch im Sinne von "das Geschick wenden" als allgemeine heilsprophetische Wendung gebraucht worden, so etwa in den Völkersprüchen 48,47; 49,6.39 und an vielen anderen Stellen.

<sup>80</sup> Die ergänzte Fassung von 32,42-44 hat in 33,10-11 eine erste Fortschreibung erfahren, die die Zusätze 32,43.44b in die Aussage integriert und in der Form des ויל- Wortes (vgl. 32,15) das Gerichtswort vom Verstummen des Jubels 16,9 → 7,34 in die Verheißung umkehrt. Der wieder erwachte Jubel äußert sich bezeichnenderweise in Psalmengesang. Die anschließende Hirtenverheißung 33,12-13 setzt 32,42-44 und 33,10-11 gemeinsam voraus. Daran hat als eine Art Konkretisierung der Hirtenverheißung die Davidverheißung 33,14-26 angeschlossen, die in der Septuaginta noch fehlt. Sie zerfällt in drei Fortschreibungsstufen: V. 14-18 (mit Nachtrag in V. 18); V. 19-22 (mit Nachträgen in V. 21b und V. 22); V. 23-26. Der Wortlaut besteht aus zahlreichen Entlehnungen, vgl. Jer 23,5-6; 1 Kön 8,25; Jer 35,19; 31,32.35-36; Hos 2,1; die Väterverheißungen; Jer 31,35-37; 32,44; u.a. (Weiteres dazu u. S.255f.). Die Fortschreibungskette im Anschluß an 32,42-44 wird durch 33,1-9 unterbrochen. Dieser Abschnitt setzt mit Wortereignisformel neu ein und greift nicht auf den unmittelbaren Vortext, sondern auf 32,26ff. zurück (שׁוּב!). Der Prophet wird aufgefordert, noch einmal wie in 32,16-25 zu Jahwe zu beten, um eine neue Offenbarung zu empfangen. Deren Inhalt ist die Widerrufung der ersten Antwort in 32,26-35. Die

Schließt man die golaorientierten Bearbeitungen aus, ergibt sich der Zusammenhang von 32,15b.42.44a. Die erste Fortschreibung der Verheißung vom Ackerkauf hat also gelautet:

"Denn so spricht Jahwe: Wie ich über dieses Volk all dieses große Übel gebracht habe, so werde ich über sie bringen all das Gute, das ich über sie gesagt habe: Äcker um Geld wird man kaufen und Kaufbriefe schreiben und siegeln und Zeugen hinzuziehen im Lande Benjamin und im Umkreis Jerusalems und in den Städten Judas und in den Städten des Gebirges und in den Städten der Ebene und in den Städten des Südländes."

Die große Ähnlichkeit, die dieses Heilswort mit der Verheißung des neuen Bundes 31,27-34\* besitzt, ist nicht auf den ersten Blick zu erkennen. Doch erinnern wir uns, daß auch die Bundesverheißung als die erste Fortschreibung einer frühen Heilsprophetie entstanden ist, nämlich der beiden frühexilischen Verheißungen einer kommenden Heilszeit. Diese Fortschreibung geschah, wie wir gesehen haben, im Anschluß an die theologische Bewältigung des Untergangs des staatlichen Juda. Sie setzt die Entstehung der Bundestheologie voraus und greift zugleich auf zentrale Gerichtsworte des Jeremiabuches zurück. Ein solcher Rückgriff liegt auch in 32,42 vor, und zwar auf die Gerichts begründung in Frage und Antwort 16,10-11a, einen Text, der wie kein zweiter den Hauptbeweggrund der Bearbeitungen des Jeremiabuches einschließlich der Standard-Antwort benennt<sup>81</sup>:

"Und es wird geschehen, wenn du diesem Volk alle diese Worte verkündigst, werden sie zu dir sagen: 'Warum sagt Jahwe über uns all dieses große Übel? Und was ist unsere Schuld und was ist unsere Sünde, die wir gegen Jahwe, unseren Gott, gesündigt haben?' Dann sollst du zu ihnen sagen: 'Weil eure Väter mich verlassen haben, Spruch Jahwes, und anderen Göttern nachgelaufen sind, sie verehrt und angebetet haben!'"<sup>82</sup>.

Man sieht: Wie die Bundesverheißung setzt auch 32,42.44a

---

Heilsworte in V. 6-9 sind aus 30,17; 33,11; 31,34 und 32,42 entnommen. Der Abschnitt 33,1-9 ist älter als die Sammlungs- und Bundesverheißung 32,36-41, die später seine Funktion als Gegengewicht zu 32,28-35 übernommen hat, s.u. S.202-205.

<sup>81</sup> Auf die besondere Form und Bedeutung der "Gerichtsbegründung im Frage-Antwort-Stil" hat Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, 295-300, die Aufmerksamkeit gelenkt. Jer 16,10-11a ist der älteste dieser Texte, der immer wieder fortgeschrieben worden ist:

5,19

Jer 16,10 → { 9,11

22,8 → Dtn 29,23 → 1 Kön 9,8.

<sup>82</sup> Die Wendung *הזאת הגדולה הזאת* findet sich neben Jer 16,10 und 32,42 nur in Neh 13,27 (vgl. Gen 39,9; 1 Sam 6,9; 2 Sam 13,16). Jer 32,42 stimmt auch in dem Bezug auf *העם הזה* und in der Aussage *יהוה יחיה* mit 16,10 überein.



die Anklage der Übertretung des Ersten Gebots als Antwort auf das bedrängende "Warum?" der Geschichte voraus. Und wie in der Bundesverheißung ist mit der Einsicht in diesen Schuldzusammenhang zugleich die Möglichkeit der Vergebung und des neuen Heils vorhanden. Das Heil ist in Jer 32 mit dem Wort vom Ackerkauf vorgegeben wie in 31,27-40\* mit der frühexilischen Heilsprophetie. Was an beiden Stellen verbleibt, ist das Problem der Gewißheit. Auch dafür stimmt die Lösung überein. Das geht äußerlich daraus hervor, daß in 31,28 und 32,42 dieselbe logische Figur gebraucht wird: כן - כאשר "wie - so". Das "wie" bezieht sich beidesmal anhand der zitierten Texte 1,10.12 und 16,10 auf das eingetretene Gericht, und zwar unter dem Gesichtspunkt, daß es zuvor durch Jahwes Wort angesagt worden war. Daraus wird auf das künftige Heil geschlossen. Die Gewißheit, daß das durch Jahwes Wort, hier durch das Wort vom Ackerkauf 32,15b angekündigte Heil eintreten wird, gründet sich auf die Erfahrung, daß das durch Jahwes Wort, hier durch die Gerichtsbegründung 16,10-11a angekündigte Gericht eingetreten ist. Das Wort vom Ackerkauf wird dazu in V. 44a noch einmal aufgegriffen, bereichert um Einzelheiten aus der Zeichenhandlung V. 6-14. "Dieses Land", für das die Verheißung gilt, ist in seiner Ausdehnung beschrieben. In der Aufzählung steht das Land Benjamin als der Schauplatz des Ackerkaufs voran. Es folgt das übliche Paar Jerusalem und Juda. Jerusalem ist unter Einschluß des zugehörigen Umkreises genannt, Juda aber in seine drei natürlichen Landschaften Gebirge, Schephela und Negeb gegliedert<sup>83</sup>. Diese Ausdehnung hatte es in der vorexilischen Friedenszeit. Bei den "Städten des Südländes" mag an 13,19a gedacht sein<sup>84</sup>.

Wie 32,42.44a gehört auch die erste Fortschreibung des Briefes an die Gola theologiegeschichtlich mit der Verheißung des neuen Bundes auf eine Ebene. Sie ist im Anschluß an 29,5-7\* in 29,11.12aßb-13a zu finden, ebenfalls von ihrem Bezugstext durch spätere Einschübe getrennt.

Der ältere dieser Einschübe ist V. 10. Daß er eine Einheit für sich bildet, geht aus der Botenformel und aus dem Neueinsatz von V. 11 hervor. Daß er ursprünglich an V. 7 angeschlossen hat, ergibt sich aus dem Inhalt: Der Zusatz verweist darauf, daß das Exil auf siebenzig Jahre begrenzt sei (25,12), und bekräftigt das "gute Wort" Jahwes. Damit ist auf die Verheißung der Rückführung 16,15b verwiesen. Sie wird hier nachgetragen, weil der ursprüngliche Brief von einer Rückkehr der Exulanten schweigt. Ein jüngerer Einschub liegt in V. 8-9 vor, angeschlossen durch explikatives כִּי und durch Botenformel und Gottesspruchformel umgrenzt. Er führt das Thema "wahre und falsche

<sup>83</sup> Die beiden parallelen Listen 17,26 und 33,13 sind an der Reihenfolge als sekundär zu erkennen.

<sup>84</sup> Die Wendung עָרֵי הַנָּגֶב sonst nur 33,13 (← 32,44) und Ob 20.

Prophetie" ein, das im zweiten Teil von Jer 29 entfaltet wird. An 29, 11-13a\* haben zwei weitere heilsprophetische Zusätze angeschossen, wie aus den beiden nachgestellt einleitenden Gottesspruchformeln in V. 14a zu erkennen ist. Das erste Heilswort V. 13b-14 (bis שְׁנֵי חָכָם) setzt die Reihe von V. 12aßb-13a fort; doch bezeichnet das konditionale כִּי die literarische Zäsur. Gegenstand der Verheißung ist wiederum die Rückkehr der Exulanten. Der Zusammenhang mit den golaorientierten Zusätzen 32,43.44b ist offensichtlich. Auch in Jer 29 bildet so die golaorientierte Bearbeitung die zweite Fortschreibungsstufe. In V. 14 (ab וְקִצְצִיתִי) folgt schließlich die Verheißung der Sammlung der Diaspora. Sie ist aus 23,3 übernommen und lehnt sich zugleich an V. 7 und V. 10 an<sup>85</sup>. Mit ihr ist 32,36-41 zu vergleichen<sup>86</sup>.

Der Zusammenhang, der zwischen dem Brief an die Gola und seiner ersten Fortschreibung bestanden hat, ist aus dem Inhalt ersichtlich: Wie in V. 5-7\* geht es auch in V. 11-13a um die Aufforderung zur Fürbitte und die Zusage des Heils. Indessen läßt der Wechsel aus der Prophetenrede in die Gottesrede die jüngere Schicht erkennen:

"Denn ich habe die Pläne, die ich für euch plane, erkannt, Spruch Jahwes: Pläne des Heils und nicht des Übels, euch Zukunft und Hoffnung zu geben. Und ihr werdet mich anrufen und zu mir beten, und ich werde auf euch hören, ihr werdet mich suchen und werdet finden"<sup>87</sup>.

In dieser Verheißung ist wiederum ein Wort aus der Gerichtsbotschaft aufgegriffen und im Anschluß an die ältere, vorbundestheologische Heilsprophetie ins Heilsame gewendet worden. Und auch diesmal ist das umgedeutete Gerichtswort eine zentrale Aussage aus dem Bereich der Prosareden: das zweite Deutewort der Zeichenhandlung vom Töpfer:

"Und nun sage zu den Männern Judas und zu den Bewohnern Jerusalems folgendes: So spricht Jahwe: Siehe, ich bilde für euch Übel und plane für euch einen Plan. Kehrt doch um, ein jeder von seinem üblen Wege, und bessert eure Wege und eure Taten!" (18,11).

Dieses Wort, das einmal an die Töpferszene 18,1-6\* unmit-

<sup>85</sup> Der Kurztext der Septuaginta in V. 14 ist sekundär; denn Jer 29,14 wird in Dtn 30,3 zitiert.

<sup>86</sup> S.u. S.202-205.

<sup>87</sup> Der Kurztext der Septuaginta in V. 11a beruht auf nachträglicher Glättung, für die die Doppelung des אָנֹכִי die willkommene Handhabe bot. Die scheinbar funktionslose Gottesspruchformel wurde von den Übersetzern wie häufig gestrichen (s.o. S.71f.). In V. 11bß liest Septuaginta statt וְתִקְוָה וְאֶחָדִית אַחֲרֵיט einfaches αὐτά. Das ist glatter und umfassender, also sekundär. In V. 12 wurde וְקִרְאָתָם אֵלַי von der Septuaginta als Dublette zu V. aß gestrichen. Das Wort וְהִלַּכְתֶּם fehlt in Septuaginta und Peschitta. Es dürfte ein später Zusatz im Masoretentext sein, der das Hingehen, nämlich nach Jerusalem, als Voraussetzung der Anbetung ansieht.

telbar angeschlossen hat<sup>88</sup>, ist ein Stück Umkehrpredigt in bündigster Form. Die einleitende Drohung entstammt der Geschichtsdeutung 11,11<sup>89</sup>; lediglich der Wortlaut wurde der Zeichenhandlung angepaßt (יֹצֵר statt מְבַנֵּי): Jahwe hat die Rolle des Töpfers übernommen (deshalb אֲנִי). Allerdings, die Drohung in 11,11 war apodiktisch: "Übel, dem sie nicht entkommen können", und dem sie - es ging um die Deutung der geschehenen Geschichte - auch nicht entkommen sind. In 18,11 ist die Bewältigung der Vergangenheit zur Bewältigung der Gegenwart fortgeschritten. Aus der Gerichtsankündigung wurde der Appell (3.pl. → 2.pl.), aus dem unentrinnbaren Übel wurde ein möglicher Plan (מַחֲשָׁבָה), die Drohung gilt, trotz der aus 11,11 übernommenen apodiktischen Form, nur noch bedingt. Bedingung ist die Besserung des Wandels und der Taten, kurz gesagt der Gehorsam gegen die Forderungen, die in der Tempelrede von Jeremia erhoben worden sind. Deren erster Satz (7,3) ist wörtlich zitiert. Doch hat der Appell sich unter dem Einfluß der Anklage 11,10b und der zwischenzeitlichen Erfahrung verschärft. Statt der Besserung der verbesserlichen Wege wird in 18,11 die Umkehr von dem unverbesserlichen, bösen Weg angemahnt. Die Wendung שׁוּב מִדֶּרֶךְ hat hier ihren ältesten Beleg<sup>90</sup>. Die Forderung richtet sich an jeden einzelnen, da der Verfasser die Praxis pietatis des Bundesglaubens zum Ziel hat. Er hat vielleicht den Dekalog schon vor Augen<sup>91</sup>.

In 29,11-13a ist demgegenüber eine erstaunliche Wendung vollzogen. Jahwe hat aus freien Stücken ohne Rücksicht auf Umkehr oder Weigerung seines Volkes die bedingte Drohung in eine unbedingte Verheißung gewandelt. Der Inhalt der Verheißung ist nicht neu. Er ist in dem Brief an die Gola vorgegeben: Heil (שְׁלוֹם), Zukunft (= Nachkommenschaft) und Hoffnung, Erhörung des Gebets; lediglich daß das Augenmerk nicht mehr auf das Heil der (fremden) Stadt, sondern von vornherein auf das Heil der Israeliten gerichtet ist. Besonders unterstrichen ist die Erhörung des Gebets. Im Unterschied zum Golabrief aber ist die Verheißung begründet. Ja, die Aufgabe dieser Fortschreibung be-

<sup>88</sup> Die Alternative 18,7-10, durch die Zusätze V. 4b und V. 6a mit der Töpferszene verschränkt, ist als dritte Deutung eingeschoben worden. V. 8 beruht auf V. 11.

<sup>89</sup> S.o. S.75f.128f.

<sup>90</sup> Die übrigen jeremianischen Belege sind jünger und gehen auf 18,11 zurück: 15,7; 23,22; 25,5; 26,3; 35,15; 36,3.7. Der ezechielerische Sprachgebrauch wiederum stammt aus der jeremianischen Tradition: Ez 3,19; 13,22; 18,23; 33,9.11; vgl. 3,18 und 33,8. Dasselbe gilt für die Belege in den Dodekapropheten, im deuteronomistischen und im chronistischen Geschichtswerk: Jon 3,8.10; Sach 1,4; 1 Kön 13,33; 2 Kön 17,13; 2 Chr 7,14.

<sup>91</sup> S.o. S.88-92.

steht eben darin, zu der vorgegebenen Verheißung die Begründung nachzutragen: כִּי "denn"! Dahinter steht wieder, wie in 31,27-34\* und 32,42.44a, die Frage der Gewißheit. Wie konnte nach allem, was in der Geschichte des Gottesvolkes, aber auch in der seitherigen Entwicklung der Theologie geschehen ist, die Verheißung aus Jeremias Brief gültig sein? Die Antwort hat der Ergänzer auch diesmal in den vorliegenden Prophetenworten gesucht und gefunden: Jahwe hat sich seiner Pläne besonnen. Denn die Ankündigung aus der Zeichenhandlung vom Töpfer: "Ich plane für euch einen Plan", muß nicht unumgänglich als Drohung gelesen werden, wie sie im dortigen Zusammenhang gemeint ist, sondern birgt, wenn man will, beide Möglichkeiten: Unheil (רעה) und Heil (שלים). So kann, nachdem das Unheil herein- gebrochen ist und zurückliegt, die Aussage gewagt werden, daß Jahwe sich nunmehr der anderen, heilvollen Pläne besonnen hat (ידעתי), die er nach Ausweis des Briefes an die Gola ebenfalls im Sinne hatte: bedingungsloses Heil<sup>92</sup>.

## 9. Das Trostbüchlein I

Die beiden Fortschreibungsketten Jer 29 und Jer 32-33 werden in der heutigen Komposition durch das Trostbüchlein Jer 30-31 einschließlich der Bundesverheißung getrennt. Zu einer eingehenden Untersuchung von Jer 30-31 ist hier nicht der Ort<sup>93</sup>. Doch läßt sich mit wenigen Strichen die Bedeutung der beiden Kapitel im Rahmen der jeremianischen Heilsprophetie umreißen. Das Trostbüchlein wird durch die Einleitung 30,1-2 und die Schlunotiz 31,26 als Größe eigener Art umgrenzt. Der Schreibbefehl 30,2, der aus 36,2 übernommen ist, kennzeichnet Jer 30-31 als der dortigen Rolle ebenbürtig, wenn nicht gar als mit ihr identisch<sup>94</sup>. Der Eigenbericht: "Darüber erwachte ich, und mein Schlaf war mir s gewesen", bezeichnet das Ende der prophetischen Inkubation als des Offenbarungsempfangs<sup>95</sup>. Innerhalb

<sup>92</sup> Der Text "erinnert .. stark an Jes 55,6ff.; die eine Stelle wird von der anderen beeinflusst sein: aber welche von beiden ist die ältere?" (Duhm, Das Buch Jeremia 231). Das läßt sich beantworten: Jer 29, 11 beruht auf Jer 18,11, also muß Jes 55,6-8 auf Jer 29,11-12 beruhen. Die Nachwirkung von Jer 18,11 ist nicht leicht zu unterschätzen. Selbst die nachjahwistischen Zusätze Gen 6,5b; 8,21a (→ 1 Chr 28,9) erinnern noch an das Tpfergleichnis.

<sup>93</sup> S. zuletzt Böhmer, Heimkehr und neuer Bund.

<sup>94</sup> Der golaorientierte Vorspann 30,3-4 (← 16,14-15), eingebaut mittels der Wiederaufnahme V. 2 → V. 4 und jetzt sozusagen die "Legende" des ganzen Stücks, setzt den Schreibbefehl und damit die Einheit "Trostbüchlein" voraus.

<sup>95</sup> Andere Deutungen des rätselhaften Satzes sind komplizierter und

dieses Rahmens hat sich im Laufe der literarischen Überlieferung sehr verschiedenartiges Material angesammelt. Zwei Tatbestände sind vorab offenkundig: Die beiden Kapitel müssen einerseits einen verhältnismäßig alten Anteil an Heilsprophetie enthalten; sonst hätten sie zum "Trostbüchlein" nicht werden können. Und andererseits sind die Ursprünge des Trostbüchleins *keine* Heilsprophetie. Die ältesten Wachstumszellen, aus denen der Text sich entwickelt oder an die er sich angeschlossen hat, sind vielmehr die beiden  $\text{לִקְ}$ -Worte 30,5-6\* und 31,15\*. Beide stehen an der Spitze je einer Fortschreibungskette - bei 30,5-6 ist das im unmittelbaren Anschluß an den einleitenden Rahmen offensichtlich - und gehören zur ältesten Schicht des Jeremiabuches, der Sammlung der Worte vom Feind aus dem Norden (vgl. 4,15; 9,18; 10,22). An diesen Kern schließt wie im vorderen Buchteil die 2.sg.fem.-Schicht an. Dieser Umstand erweist sich überraschend schnell als der Schlüssel des literarischen Problems.

In der Folge von 30,5-6\* findet die 2.sg.fem.-Schicht sich in 30,12-17 und 31,3b-5a<sup>96</sup>.

Der übrige Text ist ausnahmslos jüngerer Nachtrag. V. 7\* ist eine nachträgliche Deutung des  $\text{לִקְ}$ -Wortes auf den Tag Jahwes, vgl. Hos 2,2; Joel 2,11; 3,4; Zef 1,14. Die Davidverheißung V. 8-9, die daran anknüpft, ist spät, wie weithin zugestanden wird. "Schließlich ist nicht zu verkennen, daß die beiden Verse aus anderen at.lichen Stellen zusammengesetzt sind, man vergleiche nacheinander Jes 10,27; Jer 2,20; 5,19 (am Ende); Hos 3,5; Ez 34,23" (Rudolph<sup>97</sup>). Das Heilsorakel V. 10-11, das in der Septuaginta noch fehlt, ist eine Dublette zu 46,27-28<sup>98</sup>.

Auch der Text zwischen 30,17 und 31,3b besteht aus späteren Einschüben. Ältestes Stück ist 30,18-21a, in sich schwerlich eine Einheit. Das Wort beginnt mit dem Motto aus 30,3 und zitiert sodann die Verheißung des Wiederaufbaus 31,38-40<sup>99</sup> und den Brief an die Gola (s. 29,6b). Beweis der Sekundarität gegenüber 31,39: "Für  $\text{לִקְ}$  wäre  $\text{לִקְ}$  zu erwarten" (Duhm<sup>100</sup>). Mit dem Stichwort  $\text{לִקְ}$  "Scherzende", aber ebenso mit der Bauverheißung aus 31,38-40 ist 31,4 vorweggenommen. Die Vorwegnahme zeigt nicht nur, daß 30,18-21a das älteste Stück vor 31,3b-5a sind, sondern auch, daß 31,3b-5a einst an Stelle von 30,18-21a an 30,12-17 angeschlossen haben. V. 21b, durch  $\text{לִקְ}$  und Gottesspruchformel umgrenzt, ist Zusatz zu V. 21a. Die Bundesformel V. 22, unversehens in der An-

---

schon deswegen weniger wahrscheinlich.

<sup>96</sup> Der Zusammenhang von 30,5-6 und 30,12ff. wird ähnlich von Lohfink, Der junge Jeremia als Propagandist und Poet 354, herausgestellt, wenn auch unter Beibehaltung von V. 7. Er spiegelt sich womöglich in 6,14 → 8,11 und 14,19.

<sup>97</sup> Jeremia 191.

<sup>98</sup> S.u. S.191f.

<sup>99</sup> S.u. S.198f.

<sup>100</sup> Das Buch Jeremia 242.

redeform, fehlt noch in der Septuaginta. Die Ankündigung des Gerichts über die Gottlosen (V. 23-24), "eine bis auf Ezechiel unbekannte Menschenklasse" (Wellhausen<sup>101</sup>), ist ihrer ganzen Art nach spät und ein Zeugnis für die Parteilungen in der jüdischen Gemeinde sowie für die Sehnsucht nach dem "wahren Israel". Die Abschlußwendung V. 24b deutet in eschatologische Dimensionen<sup>102</sup>. Als positive Entsprechung folgt die Bundesformel 31,1, angeschlossen mit zeitlicher Verknüpfung und Gottes-spruchformel. Sie ist bezogen auf "alle Sippen Israels", nachdem sie von den Gottlosen gereinigt sind. Schließlich sind 31,2-3a als eigene Einheit anzusehen, nach hinten durch den abrupten Einsatz der 2.sg.fem.-Schicht begrenzt. Zum Verständnis des Wortes, das in seiner zweiten Hälfte kaum übersetzbar ist, dürfte diese Abgrenzung wesentlich beitragen. Um Konjekturen kommt man nicht herum: der Bruch vor V. 3b hat in allerlei Verschlimmbesserungen seine Spuren hinterlassen. Liest man mit Septuaginta לו (statt לי), so ist das Wort schon halb gerettet. Wahrscheinlich hat es einmal an 30,18-21a angeschlossen.

Die Fortsetzung 31,5b-14 besteht wiederum aus jüngeren Zusätzen. V. 5b ist ein kurzer Einschub aus Dtn 28,30. Zu V. 6, der ursprünglich an V. 5a angeschlossen hat, sind 3,22b-25 zu vergleichen. Die beiden Jakob-Worte V. 7-9 und V. 10-14, die die fehlende Verheißung der Rückführung und Sammlung hinzufügen, sind stark deuteriojesajanisch gefärbt. V. 7a ist eine Entlehnung aus Jes 42,11 (Duhm<sup>103</sup>), veranlaßt durch V. 5-6. Daran hängt der ganze Rest.

Der 2.sg.fem.-Text ist klar gegliedert: 30,12-14 sind eine Gerichtsankündigung Jahwes an Israel, mit V. 15 als nachgetragener Erläuterung<sup>104</sup>. Daran schließt mit לכן "darum" eine Gerichtsankündigung für die Feinde (V. 16) und eine Verheißung für Israel (V. 17) an. Die abseits stehenden Verse 31,3b-5a sind ebenfalls Verheißung für Israel.

Der Unterschied zwischen dem קול-Wort 30,5-6\*, das zur ältesten jeremianischen Sammlung gehört, und dem anschließenden Gerichtswort 30,12-14 aus der 2.sg.fem.-Schicht liegt zutage<sup>105</sup>. Das eine ist die betroffene Klage des Propheten, der das (kommende) Unheil (vorher)sieht:

"Schreckenslärm hören wir, Grauen und kein Heil.

Fragt doch und seht, ob ein Mann gebiert!

Warum sehe ich jeden Mann, die Hände auf den Hüften,  
sind alle Gesichter verändert, zu Mehltau geworden?"<sup>106</sup>.

<sup>101</sup> Die kleinen Propheten 150.

<sup>102</sup> Die Übertragung auf die falschen Propheten in 23,19-20 ist sekundär.

<sup>103</sup> Das Buch Jeremia 245.

<sup>104</sup> Der Nachtrag ist an der anknüpfenden Wiederholung V. 12 → V. 15a und an der wortwörtlichen Übernahme V. 14bβγ → V. 15ba zu erkennen. Der Vers fehlt in der Septuaginta, wahrscheinlich als Dublette gestrichen.

<sup>105</sup> Vgl. die Gegenüberstellung oben S. 157f.

<sup>106</sup> Das überschießende כּיולדה in V. 6ba fehlt in der Septuaginta und ist ein später Zusatz im M-Text. Statt הוי V. 7 Anfang lies הוי mit

Das andere ist die Feststellung des eingetretenen Unheils, getroffen aus dem Blickwinkel des strafenden Gottes:

"Denn so spricht Jahwe:

Bösartig ist deine Wunde (אָנושׁ לךְ שָׁרָר) <sup>107</sup>,

unheilbar dein Schlag (נַחֲלָה מִכֶּתֶר) ...",

die sogleich mit der Deutung verbunden wird:

"denn mit dem Schlag des Feindes habe ich dich geschlagen,  
mit grausamer Züchtigung",

auf die die Begründung folgt:

"wegen der Menge deiner Schuld,  
zahlreich sind deine Sünden."

So spricht man nicht (mehr) im Vorausblick von prophetischer Warte, sondern als die Geschichte deutender Theologe im Rückblick. Bei genauem Zusehen zeigt sich, daß mit dieser Deutung auf die frühere Klage zurückgegriffen und sie zur Feststellung des vollzogenen Urteils verwandelt ist:

"Weh mir ob meiner Wunde (אֲוִי לִי עַל שָׁרָרִי),  
unheilbar mein Schlag (נַחֲלָה מִכֶּתֶרִי)" (10,19).

In derselben Weise ist aus der klagenden Frage von einst:

"Gibt es denn keinen (אֵין) Balsam in Gilead,  
oder ist kein (אֵין) Arzt (רֹפֵא) dort?  
Warum erwächst nicht (עֹלָה)  
Heilung (אֲרִכָה) der Tochter meines Volkes?" (8,22<sup>109</sup>),

die Feststellung geworden:

"Es gibt keine (אֵין) Heilmittel (רֹפְאוֹת) für das Geschwür<sup>111</sup>,  
Heilung (תְּעִלָּה)<sup>112</sup> ist nicht (אֵין) für dich!" (30,13).

Daraus ist deutlich, daß wir mit der 2.sg.fem.-Schicht in

Septuaginta (ἐγχεῖς), "das noch zu 6 gehört und das Metrum herstellt" (Rudolph, Jeremia 190). Die Trennung von der nachträglichen Deutung v. 7 ist grundlegend für das Verständnis des Logions.

<sup>107</sup> Das לשָׁרָר ist nicht gut zu übersetzen und wird allgemein in unterschiedlicher Weise korrigiert. Wir schließen uns der Konjekture von Rudolph, Jeremia 190, an, die in der Parallelstelle 10,19 eine schöne Bestätigung findet (s. sogleich).

<sup>108</sup> Die Wendung מִכֶּה נַחֲלָה findet sich in Jer 14,17 → 10,19 → 30,12 → Nah 3,19 †. Auch Jer 15,18 beruht auf 30,12.

<sup>109</sup> Jer 8,19aß ist spätere Nachahmung von 8,22.

<sup>110</sup> Zur Übersetzung von רֹפֵא s. Zimmerli, Ezechiel 741 (zu Ez 30,21).

<sup>111</sup> "Es ist klar, dass דִּינָךְ, einer, der deinen Prozess führt, nicht in den Zusammenhang passt" (Duhm, Das Buch Jeremia 240f.).

<sup>112</sup> Das Hapaxlegomenon תְּעִלָּה Jer 30,13 → 46,11 ist nur als inklusives Zitat von עֹלָה אֲרִכָה 8,22 überhaupt verständlich. Das beweist für die Abhängigkeit genug. Es ist bezeichnend, daß 46,11 über 30,13 hinaus auch auf 8,22 zurückgreift.

Jer 30 in den Bereich der theologisch-literarischen Auslegung älterer Prophetenworte eingetreten sind. Diese Theologie hat den Eintritt des Gerichts, das sie beschwört, hinter sich, so wie der Prophet es vor sich hatte.

Im Anschluß an die Deutung der Katastrophe als des Strafgerichts Jahwes ist die Möglichkeit der Vergebung und des neuen Heils eröffnet, ebenso wie wir es bei der Verheißung des neuen Bundes im Anschluß an die Gerichtsdeutung in Jer 11 beobachtet haben. So findet sich hier der vierte eigenständige Ursprung der jeremianischen Heilsprophetie: In der 2.sg.fem.-Schicht des Trostbüchleins bricht die Gerichtsbotschaft um in die Heilsbotschaft. Das Bindeglied bildet, mit לכן "darum" nur notdürftig an V. 12-14 angeschlossen, ein Gerichtswort gegen die Feinde (V. 16). Die Aussage ist nicht gerade originell; sie beruht auf der Talio:

"Alle, die dich fressen, sollen gefressen werden ..." <sup>113</sup>.

Darauf folgt als die eigentliche Pointe die Verheißung für Israel:

"Denn ich bringe dir Heilung (אעלה ארכה),  
und von deinen Schlägen heile ich dich (וממכותיך ארפאך)" (30,17a).

Der Rückbezug auf die voranstehende Gerichtsbotschaft ist offenkundig. Statt: "Ich habe dich geschlagen", nun: "Ich bin Jahwe, dein Arzt", so findet die Klage aus 8,22 Erhellung, und zugleich wird das Gericht für überwunden erklärt. Die Fortsetzung führt weiter aus <sup>114</sup>:

"Mit der Liebe von einst (אהבת עולם) liebe ich dich (אהבתיך),  
darum bewahre ich dir die Treue (חסד)" (31,3b <sup>115</sup>).

Auch dieses Wort erhält seinen vollen Klang vor dem Hintergrund des vorausgegangenen Gerichts:

"Alle deine Liebhaber (מאהביך) haben dich vergessen,  
dich suchen sie nicht" (30,14a).

Zugleich ruft es den allerersten Satz der 2.sg.fem.-Schicht in Erinnerung:

"Ich gedenke dir der Treue (חסד) deiner Jugend,  
der Liebe deiner Brautzeit (אהבת כלולתיך)" (2,2aßγ).

<sup>113</sup> 30,16 ist formal sehr unausgeglichen und wirkt überfüllt. Möglicherweise sind nur V. aα und V. bß ursprünglich.

<sup>114</sup> Die Begründung 30,17b paßt nicht ins Gefüge: V. 17a blickt auf V. 12-14 und hat dort Begründung genug. Tatsächlich liegt in V. 17b eine Verdoppelung von V. 14a vor, die überdies am Ende in die 3.sg. wechselt. Die eingeschobene Erläuterung הלא ציון היא ist offenkundige Randglosse, jede Konjekturen verbietet sich.

<sup>115</sup> Zur Übersetzung vgl. Ps 36,11; 85,6; 109,12 sowie GesK § 117 x.



Bot das Gedenken Jahwes in Jer 2 den wirkungsvollen Kontrast zur Anklage der gegenwärtigen Treulosigkeit, der Übertretung des Ersten Gebots mit den "Liebhabern", so wird es nunmehr zum Anlaß, Israel der unverwandten Treue seines Gottes zu vergewissern. Wie bei der Verheißung des neuen Bundes ist auch in der Heilsprophetie der 2.sg.fem.-Schicht Jahwes Verhältnis zu seinem Volk die bedrängendste Frage. Sie wird hier nicht wie in 31,27-34 durch einen erklärten Neubeginn, sondern - im Rahmen der Eheallegorie - durch die Wiederholung des Brautgelöbnisses beantwortet. In beiden Fällen ist die Restitutio ad integrum das ersehnte Ziel. Sie konkretisiert sich hier in einer dreifachen נָשָׂא-Verheißung, die an das Wort vom Ackerkauf denken läßt:

"Wieder will ich dich bauen, daß du gebaut wirst,  
Jungfrau Israel.

Wieder wirst du dich schmücken mit deinen Handpauken  
und hinausziehen im Reigen der Scherzenden.

Wieder wirst du Weinberge pflanzen  
auf den Bergen Samarias" (31,4-5a).

In der Verheißung des Bauens und Pflanzens klingt der Brief Jeremias an die Gola 29,5-7\* an. Auch die Übereinstimmung mit der Verheißung der Neusaat in 31,28 ist augenfällig, doch ohne daß man sie in diesem Fall als Abhängigkeit wird deuten dürfen. Die "Jungfrau Israel" und die "Berge Samarias" betreffen nicht die Bewohner des ehemaligen Nordreichs - von Rückführung ist (noch) nichts gesagt -, sondern entsprechen der gesamtisraelitischen Idee, wie sie vor allem im deuteronomistischen Geschichtswerk bezeugt ist.

#### 10. Die ältesten Heilsworte in Jer 3

Die Heilsprophetie innerhalb der 2.sg.fem.-Schicht, die wir in 30,17a; 31,3b-5a erstmals vorfinden, hat auch an anderer Stelle ihre Spuren hinterlassen, und zwar in 3,12 und 3,22a. In 2,2aa<sup>2</sup>-4,4 bildet die 2.sg.fem.-Schicht die älteste Textgrundlage<sup>116</sup>. Innerhalb von Jer 3 ist sie in V. 2-5.13aba<sup>1</sup>. 19 vertreten, und man überzeugt sich im Vergleich mit 2,20-25 leicht, daß diese Verse einen - wenn auch mehrstufig gewachsenen - Zusammenhang bilden<sup>117</sup>: Die Angeredete wird der

<sup>116</sup> S.o. S.157.

<sup>117</sup> Der enge Zusammenhang zwischen 3,5 und 3,19 ist von Stade, ZAW 4 (1884) 151-154, herausgestellt und für die Literarkritik fruchtbar gemacht worden. Doch hat Stade 3,13 nicht ausreichend gewürdigt und insbesondere die Beziehung zwischen 3,5 und 3,12 übersehen. Die Folgen sind noch bei Herrmann, Die prophetischen Heilserwartungen 223-230; Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, 83-91, und Lörcher, Das Verhältnis der Prosareden zu den Erzählungen im Jeremia-

Treulosigkeit und Hurerei bezichtigt. Sie äußert klagend den Wunsch nach Wiederzuwendung Jahwes und erhält die Be-dingung genannt: "Erkenne deine Schuld!" Auch hier ist die 2.sg.fem.-Schicht, wie man sieht, mit der nachträglichen Begründung des Gerichts befaßt und mit dem tastenden Ver-such eines Neubeginns.

Dieser Zusammenhang ist heute durch Einschübe gestört. Ein-deutig ist die Sekundarität von 3,6-11, der Allegorie von den beiden abtrünnigen Frauen Israel und Juda<sup>118</sup>. Der Ab-schnitt ist eine Ausführung von V. 12-13 sowie von V. 11<sup>19</sup>. Er ist durch den Redebefehl V. 12a(bis וואמר) in den älte-ren Text eingebunden. Scheidet man ihn aus, werden V. 5 und V. 12(ab שונה) als unterbrochener Zusammenhang sichtbar. Die klagende Frage:

"Wird er für immer (den Zorn) bewahren? (הינטר לעולם)" (3,5aa), findet in der Verheißung V. 12\* die Antwort:

"Kehre um eine Umkehr (שונה משובה), Israel, Spruch Jahwes, ich will nicht finster auf euch blicken<sup>120</sup>; denn ich bin treu (חסיד), Spruch Jahwes, ich will nicht für immer (den Zorn) bewahren (לא אטור לעולם)."

Allerdings ist auch diese Abfolge nicht ursprünglich; denn in V. 12 ist die 2.sg.fem.-Schicht verlassen: "Masculinum positum est, ubi foemininum proprie ponendum fuisset" (*J.D. Michaelis*<sup>121</sup>). Ein übriges beweisen die beiden nachgestellt einleitenden Gottesspruchformeln: 3,12\* ist ein Einschub zwischen 3,4-5 und 3,13aa<sup>1</sup>. Die Verheißung ist an dieser Stelle ebenso nachgetragen wie 30,16-17a; 31,3b-5a im An-schluß an 30,12-14; nur daß diesmal die Anrede ins Masku-linum gewechselt hat.

Bei der Übersetzung des Heilswortes herrscht erhebliche Un-sicherheit. משובה ist nicht vorangestellte Apposition zu ישראל: "Kehre um, Abtrünnigkeit Israel" - diese Merkwürdig-keit haben erst die Ergänzungen von V. 6-11 in der Wendung gelesen (V. 6.8.11) -, sondern inneres Objekt zu שונה. "Bei der bekannten Doppeldeutigkeit von שוב ist für das Substantiv die positive Bedeutung nicht auszuschließen" (*Rudolph*<sup>122</sup>). Der Umkehrruf erinnert an die Umkehrpredigt

buch 45-47, vorzufinden. Erst *McKane*, *Relations between Poetry and Prose in the Book of Jeremiah* 229-233, hat mit der nötigen Deutlich-keit gezeigt, daß der mit V. 6 beginnende Einschub zunächst auf V. 6-11(+12 bis וואמר) begrenzt ist.

<sup>118</sup> Vgl. neben den vorgenannten Autoren namentlich *Duhm*, *Das Buch Jeremia* 36-38.

<sup>119</sup> Die Datierung in die Joschijazeit ist nachgetragen, s. *Levin*, *Noch einmal: Die Anfänge des Propheten Jeremia* 430.

<sup>120</sup> Zur Übersetzung vgl. *Gen* 4,5f.

<sup>121</sup> *Observationes philologicae et criticae in Jeremiae vaticinia* 30.

der Prosareden und kehrt in der Verheißung 3,22 wieder<sup>123</sup>. Wie 31,4 ist auch 3,12\* an Israel, das Gottesvolk, gerichtet. Wie 31,3b lautet die Begründung der Verheißung: "Denn ich bin treu (חָסִיד)". Jahwe stellt der früheren Treulosigkeit seines Volkes das Versprechen seiner unverwandten Treue entgegen, um den Ruf zur Umkehr zu begründen. Auffällig sind die Berührungen von Jer 3,12 (auch 3,4-5) mit der Psalmsprache, vgl. Ps 103,9; 145,17.

Nicht viel anders als bei 3,12\* verhält es sich bei 3,22a<sup>124</sup>. Auch dieses Heilswort ist ein Umkehrruf, der mit einer Verheißung begründet ist:

"Kehrt um, abtrünnige Söhne,  
ich will eure Abtrünnigkeit heilen!"

Mit dem Stichwort "Söhne" (בָּנִים) ist auf die 2.sg.fem.-Anklage 3,19 Bezug genommen. Doch hat für die Verheißung die Anrede in die 2.pl.m. gewechselt. Die Sekundarität von V. 22a gegenüber V. 19 ist daran abzulesen. Dieser Wechsel des Bezugs dürfte durch die Prägung des Umkehrrufs veranlaßt sein, der wahrscheinlich aus 18,11 übernommen ist<sup>125</sup>. Anders aber als in der Umkehrpredigt ist die Paränese 3,22a mit einer bedingungslosen Verheißung verbunden. Sie ist aus der Heilsprophetie der 2.sg.fem.-Schicht des Trostbüchleins entlehnt. Wir haben oben gesehen, wie die Verheißung der Heilung in 30,17a aus der Verknüpfung von 8,22 und 30,13 hervorgegangen ist. In 3,22a ist die Verknüpfung vorausgesetzt. Der Wortlaut läßt die Abhängigkeit erkennen<sup>126</sup>. Anders als in 3,12 ist מַשָּׁח in 3,22a negativ gebraucht im Sinne von "Abtrünnigkeit". Offenbar stammen die beiden ältesten Heilsworte in Jer 3, obgleich nahe miteinander verwandt, nicht von demselben Verfasser. Beide sind nicht schlechthin apodiktische Verheißung, sondern sie stellen die positive Reaktion Jahwes für den Fall der Umkehr in Aussicht. Das Responsorium ab 3,22b - innerhalb eines Prophetenbuches eine Merkwürdigkeit für sich - gehört als Antwort der Gemeinde zu Umkehrruf und Verheißung möglicherweise von vornherein hinzu. Darin wird das Schema Dtn 6,4 rezitiert und geradezu der Verpflichtungsakt Jos 24,18 nach dem Sündenfall erneut. Wir befinden uns in nachprophetischem, bundestheologischem Zusammenhang. Wie bei der Bundesverheißung 31,27-34 sind Teile der Prosareden des Jeremiabuches vorausgesetzt.

<sup>122</sup> Hosea 211.

<sup>123</sup> Die Parallele im Hoseaschluß Hos 14,2 ist von hier abhängig.

<sup>124</sup> Zu der Sekundärparallele 3,14 s.u. S.190.

<sup>125</sup> S.o. S.176f. mit Anm.90.

<sup>126</sup> Die Parallele im Hoseaschluß Hos 14,5 ist von hier abhängig.

## 11. Das Trostbüchlein II

Wir kehren zum Trostbüchlein zurück, nun zu seinem zweiten Teil 31,15-26. Die Abfolge von Prophetenwort und 2.sg.fem.-Schicht verhält sich in diesem Teil ebenso wie in 30,5-31,14 und ist noch einfacher zu erkennen.

An das קול-Wort 31,15\* schließt in V. 16 die Anrede der 2.sg.fem. unmittelbar an. Sie läuft bis V. 17, beginnt in V. 21 von neuem und findet mit V. 22a den Abschluß. Dieser 2.sg.fem.-Bestand ist nicht einheitlich: V. 16b und V. 17 (← 29,11) sind zwei kurze Zusätze zu V. 16a. Beide sind mit nachgestellt einleitender Gottesspruchformel eigens eingeführt<sup>127</sup>. Der erste ist mit כִּי, der zweite und jüngere mit Anknüpfung (וַיֵּשׁב) und Wiederaufnahme (וַיִּשְׁבֹּר) an seinen Vortext angeschlossen. Der positive Beweis für die Ausscheidung ergibt sich aus dem sachlichen Zusammenhang von V. 16a und V. 18-20: "Halte deine Stimme zurück vom Weinen und deine Augen von Tränen! - Ich habe wohl gehört Efraim wehklagen ...". Indessen, auch hier liegt ein Bruch vor: Efraim ist Maskulinum, zudem wird mit V. 18 die Anredeform verlassen. Die abschließende Gottesspruchformel in V. 20 kennzeichnet V. 18-20 als einen (älteren) Einschub. Man erkennt bei näherer Hinsicht, daß dieses Rezitativ des Bußgebets der Gemeinde in Anlehnung an 3,22b-25 entstanden ist.

Der Zusammenhang ohne die späteren Einschübe spricht für sich:

"Horch (קול), in Rama hört man Klage,  
Weinen (בכי) voll Bitternis (תמרורים):  
Rahel weint um ihre Söhne,  
will sich nicht trösten lassen.

So spricht Jahwe:

Halte deine Stimme (קולך) zurück vom Weinen (מבכי)  
und deine Augen von Tränen!

Setze dir Zeichen,

stelle dir Wegweiser (תמרורים) auf,

richte deinen Sinn auf die Bahn,

den Weg, den du gegangen!

Kehre zurück, Jungfrau Israel,

kehre zurück zu deinen Städten!

Wie lange willst du umherirren,

abtrünnige Tochter?" (31,15\*.16a.21-22a<sup>128</sup>).

Im Unterschied zum ersten Teil des Trostbüchleins ist in 31,15ff. die an das קול-Wort anschließende 2.sg.fem.-Schicht von Anfang an Heilsprophetie. Auch diese Verheißung ist ein

<sup>127</sup> Die Streichungen der Gottesspruchformel in der Septuaginta sind sekundäre Glättungen, die umgekehrt die Unebenheit des Textes bezeugen. S. dazu oben S.71f.

<sup>128</sup> Die Stichwort-Erklärung am Schluß von 31,15 ist nachgetragen: על כִּי אֵינָנוּ. Zu V. 21a s. die folgende Anm. In V. 21b läßt die Überlänge sich durch Streichung des unverbundenen, verdeutlichenden אלה leicht beseitigen. Zu V. 22b s.o. S.139 Anm.25.

nachgetragenes Mischgebilde. Die regelmäßigen Qina-Strophen ändern daran nichts - wer will den Ergänzern das Dichten verbieten! Die Rückbezüge auf den in 31,15 vorgegebenen Text sind eindeutig, wenn auch der Sinn der Stichwortverbindung תמרורים nicht zutage liegt<sup>129</sup>. Neben 31,15 sind wiederum wie in 30,12-14.17a weitere Texte herangezogen. So erklärt der eigentümliche Wortlaut des ersten Stichos sich als Nachahmung der 2.sg.fem.-Scheltrede 2,25a:

"Halte deinen Fuß zurück vom Barfußsein  
und deine Kehle vom Durst!"

Die anklagende Mahnung wird jetzt durch Trost aufgewogen; denn der Weg der Buhlerei mit den "Liebhabern" (2,23.33.36), vor dem es einst zu warnen galt, ist in der Zwischenzeit zum Weg ins Exil geworden (31,21a). Auf demselben Weg, der "Bahn" (מסלה) von Jes 40,3, soll die Jungfrau Israel zurückkehren: Zum erstenmal innerhalb des Traditionsstranges der 2.sg.fem.-Verheißungen lesen wir eine Rückführungsverheißung. Auch dafür ist eine Vorlage verwendet. Anders als mit Aufnahme von 3,22a: "Kehrt um, abtrünnige Söhne! (שובו בנים) (שובנים)", ist der Nachhall des Vorwurfs inmitten der Heilzusage nicht zu erklären: "Kehre zurück ..., abtrünnige Tochter! (הבה השובנה) (שובי)". Da 3,22a, wie wir gesehen haben, seinerseits die Heilungsverheißung 30,17a voraussetzt, befinden wir uns mit der Verheißung 31,16a.21-22a auf der zweiten Stufe nach dem Heilswort 30,16-17a; 31,3b-5a. Allerdings dürften die Querverbindungen zwischen Jer 30 und Jer 3 sowie innerhalb von Jer 30-31 in rascher Folge entstanden sein.

## 12. Die Fortschreibungsketten Jer 3,14-18 und 23,3-8

Außerhalb der Kapitel 29-33 enthält das Jeremiabuch noch an zwei Stellen einen Zusammenhang mehrerer Heilsworte: in 3,14-18 und 23,3-8. Die beiden Ketten gehen jedoch im

<sup>129</sup> An תמרורים ist nur soviel klar, daß damit ein bewußter und nachträglicher Bezug auf dasselbe Stichwort in V. 15 hergestellt wird. Doch das scheint nicht recht gelungen: Wenn Aquila, der Entsprechung folgend, an beiden Stellen πικραότητες "Bitterkeiten" übersetzt, trifft er den Sinn nicht. Septuaginta rettet sich, übrigens auch bei צינים, in die Transkription. Die übliche Deutung "aufgerichtete Zeichen = Wegweiser" hält sich an das parallele ציון, das in dem einzigen weiteren Beleg 2 Kön 23,17 → Ez 39,15 "Erkennungszeichen" bedeuten muß. Dazu hilft man sich damit, bei dem nur viermal belegten Derivat (Jer 6,26; 31,15.21; Hos 12,15) auf kleinstem Raum die Wurzelableitung zu wechseln: תמר statt מרר. Vielleicht trifft das tatsächlich die Gedankengänge des Ergänzers - ein Schönheitsfehler bleibt es. Übrigens hat der Stichos Überlänge: Man muß auch mit Korruptionen rechnen.

Unterschied zu Jer 29; 31,27-40 und Jer 32 nicht auf einen alten Kern zurück. Ihre beiden Wachstumszellen stammen bereits aus weit fortgeschrittener Zeit.

Wir beginnen mit der Fortschreibungskette 23,3-8. Als Abschluß des Blocks der Worte gegen die Könige Judas 21,11-23,8 ist hier eine Folge von drei Heilsworten entstanden. Anknüpfungspunkt war der Weheruf gegen die schlechten Hirten 23,1, der seinerseits auf die Klage 10,21 zurückgreift<sup>130</sup>. Er ist durch abschließende Gottesspruchformel als Einheit für sich gekennzeichnet. Auch die folgende Stufe 23,2 ist noch Gerichtsprophetie: Der Vorwurf des Weherufes, die Herde zerstreut zu haben, wird in das übliche Schema von Anklage und Gerichtsankündigung gefaßt. Der Vers ist mit לכן "darum" angeschlossen und durch Botenformel und Gottesspruchformel gerahmt, also wiederum eine eigene Einheit. Die Wendung רע מעלליכם "Schlechtigkeit eurer Untaten", die in der Gerichtsankündigung gebraucht ist, setzt die Umkehrpredigt der Prosareden voraus<sup>131</sup>.

Die Verheißung der Sammlung des Restes der Herde, die in 23,3-4 daran anschließt, greift das Thema der Zerstreuung auf, wendet es aber statt auf die politischen Verhältnisse in Juda auf die Zerstreuung der Diaspora durch Jahwe. Mit diesem Bruch hängt zusammen der andere zwischen den maskulinen Suffixen in V. 3a.4 und den femininen in V. 3b, "welch letztere sich auf die Schafe beziehen werden" (*Duhm*<sup>132</sup>). Der Vergleich ergibt, daß hier neben 23,2 noch eine weitere Vorlage herangezogen ist: die Rückkehrverheißung 16,15b. Doch ist sie jetzt nicht mehr nur auf die Heimkehr der Exulanten, sondern auf die Sammlung der Diaspora "aus allen Ländern" bezogen: Man sieht: Wir befinden uns mit dieser ältesten Verheißung der Kette 23,3-8 in der Phase der "Diasporaorientierung" des Jeremiabuches, die im Verlauf der Theologiegeschichte die "Golaorientierung" abgelöst hat<sup>133</sup>. Das Verheißungsthema "Sammlung der Diaspora" ist in 23,3-4 im Entstehen begriffen. Die engen Parallelen 29,14(ab וקנצתי)<sup>134</sup> und 32,37<sup>135</sup> sind von hier entlehnt, mittelbar auch die Sammlungsverheißungen im Ezechielbuch<sup>136</sup>. Der Diaspora wird nach der Rückkehr auf ihre Weideplätze

<sup>130</sup> Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, 247.

<sup>131</sup> Für diese Wendung vermute ich folgende Herkunft: 23,2 ← 21,12 ← 26,3 ← 18,11 ← 7,3.

<sup>132</sup> Das Buch Jeremia 181.

<sup>133</sup> S.o. S.168f.

<sup>134</sup> S.o. S.176.

<sup>135</sup> S.u. S.202.

<sup>136</sup> Ez 11,17; 28,25; 34,13; 36,24; 37,21; 39,27; vgl. 20,34.41; 29,13. Der Übergang aus der jeremianischen in die ezechielische Tradition ist in Ez 11,17 ← Jer 32,37 und in Ez 34,13 ← Jer 23,3 zu verfolgen, s.u. S.208.219

Fruchtbarkeit und Mehrung verheißen. Das erinnert an Jeremias Brief an die Gola, deutlicher noch an die Mehrungsverheißung der Priesterschrift<sup>137</sup>. Zu dem heilvollen Neuanfang gehört die Einsetzung rechter Hirten, um die Mißstände, die in V. 1-2 festgestellt worden sind, zu überwinden. Eine Gottesspruchformel rundet die Einheit ab.

Stellt die Sammlungsverheißung 23,3-4 sich in dieser Weise als ein später Nachtrag heraus, der an die Gerichtsprophetie angeschlossen worden ist, so ist über die beiden folgenden Fortschreibungen entschieden. In 23,7-8 ist zunächst die Verheißung des neuen Exodus 16,14-15a $\alpha$  einschließlich der nachgetragenen Rückführungsverheißung 16,15b nahezu wortwörtlich wiederholt worden, nunmehr allerdings auf die Diaspora bezogen, indem die Sammlungsverheißung V. 3a $\beta$ y + V. 8a $\beta$ y eingeschoben worden ist<sup>138</sup>. Die Rede von der "Nachkommenschaft des Hauses Israel" (זרע בית ישראל) statt von den Israeliten (בני ישראל) zeigt den zeitlichen Abstand zwischen den Parallelen<sup>139</sup>. Die beiden Verse sind in der Septuaginta an den Schluß des Kapitels versetzt worden, wohl um der "Sprachregelung" 23,33-40 einen heilvollen Abschluß zu geben. Doch gehören sie unverkennbar mit 23,3-4 zusammen.

Als letzte Ergänzung der Kette ist 23,5-6 eingeschoben worden<sup>140</sup>.

"In 5 fühlt sich der Autor, oder, was wahrscheinlicher ist, ein anderer Ergänzer veranlasst, zu bemerken, dass die künftigen 'Hirten' Davididen sein werden" (Duhm<sup>141</sup>).

Die Stichwort-Anknüpfung an V. 3b: וְהָקַמְתִּי "ich werde er stehen lassen", ist deutlich. In der Form des Heilsworts ist V. 7 vorweggenommen. Ferner wird auf die Hirtenklage 10,21 zurückgegriffen (וְהָשִׁכִּיל). Das Tun von Recht und Gerechtigkeit, das von dem künftigen Davididen erwartet wird, ist Jeremias Lob des guten Königs Joschija 22,15 entnommen. Das sichere Wohnen Judas und Israels entstammt der salomonischen Idylle 1 Kön 5,5: Die Zukunft, die der heimkehrenden Diaspora in Aussicht gestellt wird, ist das "goldene Zeitalter" Davids und Salomos. Das Bild des "Sprosses" (צֶמַח), das heißt des Neuaustriebs aus dem Boden (Gen 2,9), setzt voraus, daß die Daviddynastie nicht mehr besteht<sup>142</sup>. Der

<sup>137</sup> Gen 1,22.28; 8,17; 9,1.7; 35,11; 47,27; Ex 1,7.

<sup>138</sup> Die Sammlungsverheißung in der Parallele 16,15a $\beta$  ist zur Angleichung später nachgetragen worden. Zur Zeit der Übernahme 16,14-15a $\alpha$ .b + 30,3 (s.o. S.167) fehlte sie noch.

<sup>139</sup> Beachte auch die ungeschickte Erweiterung וְאִשְׁרֵי הַכִּלִּי. Die kürzere Lesart der Septuaginta ist eine Glättung.

<sup>140</sup> Zur Parallele 33,14-16 s.o. S.173 Anm.80 und unten S.255f.

<sup>141</sup> Das Buch Jeremia 181.

<sup>142</sup> "Dass von unserer Stelle der gegenwärtige Text von Sach 3,8; 6,12

Thronname erinnert weitläufig an die Davidverheißung Jes 9,5-6.

Ebenso wie 23,3-8 ist auch die Kette 3,14-18 auf die Diaspora ausgerichtet. Das erste Heilswort 3,14-15 nimmt als seinen Anknüpfungspunkt den Umkehrruf 3,22a. Wie in 31,21b-22a wird er als Rückkehrruf gedeutet<sup>143</sup>: Jahwe wird seine Söhne aus der Zerstreuung und Vereinzelung nach Zion führen. In offenbar bewußtem Widerspruch gegen die Hirten- und Davidverheißungen 23,3-4.5-6, auf die in V. 15 angespielt ist, ist der Kernsatz der Verheißung des neuen Bundes zitiert: "Denn *ich* werde über euch herrschen!" (31,32b); und zwar durch "Hirten nach meinem Herzen" (3,15a). Man sieht an dieser Stelle die theokratische Verfassung des versammelten Gottesvolkes mit den Träumen von einer Restauration des davidischen Königtums in Widerstreit liegen.

Auf der nächsten Fortschreibungsstufe hat in 3,18 ein Ergänzer die Verheißung hinzugefügt, daß die Häuser Israel und Juda gemeinsam aus dem Lande des Nordens zurückkehren werden. Möglicherweise ist dies eine Assoziation, die über V. 14 + 31,32 aus 31,27.31 (+ 11,10) geflossen ist. Die Rückkehr der von den Assyriern deportierten Bevölkerung des Nordreichs wäre ein Eigentümliches Resultat, das der Verfasser des Geschichtsresümées 11,10 auf diesem Umweg veranlaßt hätte. Daneben hat wieder die Verheißung des neuen Exodus 16,14-15a. b Pate gestanden.

Die letzte Fortschreibung 3,16-17 liest sich wie die Fortsetzung von V. 18, greift aber auch auf 23,3.7 zurück und steht darum nach 3,14-15 ganz richtig. Das "nicht mehr sagen", dessen Wurzeln in der frühexilischen Heilsprophetie wir kennen, ist diesmal auf die Bundeslade bezogen. Es ist in einem Überschwang betont, der wenig angemessen scheint, vgl. Jes 65,17. Anstelle der Bundeslade soll Jerusalem "der Thron Jahwes" heißen, und alle גוים sollen sich dorthin versammeln und Jahwe gehorsam sein<sup>144</sup>. Man ahnt für ein solches Wort eine historische Veranlassung. Doch kann man darüber nur Vermutungen anstellen. Augenscheinlich ist das Heilswort sehr jung.

### 13. Die verstreuten Heilsworte

Abschließend seien der Vollständigkeit halber die verstreuten Heilsworte des Jeremiabuches kurz in Augenschein genommen, soweit sie nicht bereits Erwähnung gefunden haben oder im Zusammenhang der Nachgeschichte der Bundesverheißung zu

abhängig ist, scheint gewiss zu sein" (Duhm, ebd.). Vgl. auch Jes 11,1.

<sup>143</sup> S.o. S.187.

<sup>144</sup> לשם יהוה לירושלם (>LXX) ist später Zusatz im Masoretentext.



behandeln sind. Mit der wichtigen Ausnahme des Heilswortes vom neuen Exodus 16,14-15 sind sie allesamt keine ursprünglich selbständigen Texte. Als eigener Ursprung der jeremianischen Heilsprophetie kommen sie nicht in Betracht.

Das Heilsorakel 1,8 innerhalb der Berufungsszene gehört zu dem prophetietheoretischen Einschub 1,7-8 und ist mit diesem nachgetragen<sup>145</sup>. Die Bekräftigung 1,17-18a.19 hängt hiervon ab. Das Summarium 1,10, nur mit Einschränkung ein unbedingtes Heilswort, ist, wie wir sahen, ein Zitat aus der geschichtstheologischen Reflexion 18,7-10<sup>146</sup>.

Die kurzen Verheißungen 4,27b; 5,10aß.18, nicht den Garaus zu machen (לֹא עָשָׂה כָּלָה), sind in die scharfen Drohungen der Anfangskapitel eingeworfen wie Knüppel zwischen die Beine. Am deutlichsten ein Zusatz ist 5,18, da hier das ganze Arsenal nachträglicher Verklammerungen aufgeboten wird: die Verknüpfungspartikel וְגַם, die zeitliche Anbindung בְּיָמֵים הָהֵמָּה und die Gottesspruchformel. Der Zusatz 5,10aß hinterläßt, wenn auch die unbeholfene Gerichtsbegründung V. bß gestrichen wird (sie ist ein früherer Prosa-Nachtrag), in V. aa.ba eine schöne Qina - das spricht für sich. Ebenso wie mit 5,10aß und 5,18 ist mit 4,27b zu verfahren. Eine Tilgung lediglich der Negation, um so den Sinn ins Gegenteil zu kehren und die Störung zu beseitigen, genügt nicht: Kein Ergänzer hätte ein bloßes אֵל oder אֱלֹהִים hinzugefügt.

Die drei kurzen Sätze lesen sich wie ein Echo auf das Heilswort für Jakob/Israel 46,27-28, das am Ende des Ägyptenkapitels der Völkersprüche nachgetragen ist. Die Verheißung ist in die Form eines deuteriojesajanischen Heilsorakels gefaßt<sup>147</sup>. Die Ursprünglichkeit hätte nie zur Debatte gestanden, gäbe es nicht innerhalb des Trostbüchleins in 30,10-11 eine nahezu wortwörtliche Dublette. Diese Dublette, die zudem in der Septuaginta fehlt, ist indessen sekundär<sup>148</sup>: In 30,10-11 fehlt der für das Wort grundlegende Kontrast zu den גִּוִּים (vgl. den Einsatz אֶתְּנֵם), der in Jer 46 durch den Zusammenhang der Völkersprüche vorgegeben ist. Genau gesehen bestehen 46,27-28 aus zwei Heilsorakeln, die nacheinander entstanden sind. Das erste in V. 27 enthält eine Rückkehrverheißung. Das zweite in V. 28 fügt eine Gerichtsankündigung für die גִּוִּים und eine Gerichtsbegründung für Israel hinzu. Die zweistufige Entstehung ist in V. 28 an der aufnehmenden Wiederholung des Eingangs von V. 27 abzulesen<sup>149</sup>. Die Wendung "unter allen Völkern, wohin ich dich

<sup>145</sup> S.o. S.150. Zu der Sekundärparallele 15,20 ebd. Anm.8.

<sup>146</sup> S.o. S.144.

<sup>147</sup> Vgl. Jes 43,5.6; 44,2; 49,12.25-26; 60,4.8.

<sup>148</sup> S.o. S.179.

<sup>149</sup> Die Wiederholung ist in 30,11 nachträglich getilgt, der Text aber damit keineswegs glatter geworden. Ohne das zweite Heilsorakel hängt

versprengt habe (חָרַץ hi.)", setzt 29,18 + 14 und damit die Diasporaorientierung voraus<sup>150</sup>.

Die Verheißung der Rückführung der Tempelgeräte 27,22b, am letzten Ende des Kapitels nachgetragen, fehlt in der Septuaginta<sup>151</sup>. Sie ist aus 32,37 (+ 24,6 + 16,15b) zitiert und soll die Drohung V. 22a ausgleichen.

Das persönliche Heilswort an Zidkija 34,4-5, das sich innerhalb von 34,1-7, dem Vorspann des erzählenden Buchteils, findet, ist ein Einschub (ךא!). Die unerfüllte Verheißung, in Frieden zu sterben, hat in der unerfüllten Gerichtsankündigung an Jojakim 22,17-19 ein eigenartiges Gegenstück. Ob man hier den - von vornherein vergeblichen - Versuch unternommen hat, auf dem Papier die Theodizee zu korrigieren? Der einleitende Höraufruf ist der Einleitung der Königsprüche in 22,2 entnommen. Unverkennbar ist ein Anklang an das Huldaorakel 2 Kön 22,16-20, ebenfalls ein persönliches Heilswort an einen König, das nach unseren Maßstäben unerfüllt geblieben ist. Dieses gehört in den Bereich der frühchronistischen Theologie<sup>152</sup>. Dasselbe dürfte für Jer 34,4-5 gelten, wie die Einzelheiten bestätigen: "Leichenbrände zu Ehren verstorbener Könige kennt auch der Chroniker (II Chr 16,14; 21,19)" (*Duhm*<sup>153</sup>), vgl. besonders 2 Chr 21,19. Die Abschlußformel כִּי דָּבָר אֲנִי דּוֹרֵתִי gehört zum Formelgut des Ezechielbuches<sup>154</sup>.

Die Verheißung für die Rechabiter 35,18-19 bildet den letzten Anhang des mehrfach ergänzten Rechabiter-Kapitels. Sie knüpft antithetisch an die Gerichtsankündigung für Juda und Jerusalem V. 16-17 an, die ihrerseits den Mißerfolg der Umkehrpredigt V. 12-16 (+ 7,6; 18,11) zur Voraussetzung hat. Wenn auf den Ungehorsam die Strafe folgt, kann der Lohn des Gehorsams nicht fehlen. Die Wendung לֹא יִכְרֹת אִישׁ לְ (V. 19b) ist aus der David-Verheißung entlehnt (1 Kön 2,4; 8,25; 9,5)<sup>155</sup>.

---

die Beistandszusage V. 11a in der Luft.

<sup>150</sup> S.o. S.168f. Die Wendung חָרַץ hi. (oder ni.) verteilt sich im Jeremiabuch wie folgt: 23,2 → 23,3 → { 29,14 → 29,18 → { 24,9 → 8,3.  
32,37 46,28

Nicht zuordnen lassen sich vorläufig 27,10 (>LXX); 27,15; 30,17b; 40,12a (>LXX); 43,5b (>LXX und 4QJer<sup>b</sup>); 49,5; 50,17. Diese Belege sind alle sehr spät. In 30,11b ist die Wendung durch die ezechielische Wendung וְנִפְּצוּ בְּגוֹיִם hi. "unter die Völker zerstreuen" ersetzt worden.

<sup>151</sup> Dazu Tov, Exegetical Notes on the Hebrew Vorlage of the LXX.

<sup>152</sup> Levin, Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk 364-368, im Anschluß an Jepsen, Die Quellen des Königsbuches 103, und ders., Ahabs Buße 150-153.

<sup>153</sup> Das Buch Jeremia 279.

<sup>154</sup> S. Zimmerli, Ezechiel 40\*.

Die persönliche Verheißung für den Schreiber Baruch 45,1-5, die in der ursprünglichen Anordnung, die in der Septuaginta bewahrt ist, am Schluß des ganzen Buches gestanden hat, ist aus dem begründeten Heilswort an Ebed-Melech 39,15-18 genommen (39,18b → 45,5bßγ). Dieses wiederum "zerstört jetzt deutlich aufgrund seiner Stellung die durch die in Jer 40,2ff enthaltenen Verknüpfungselemente erkennbare und belegte Verbindung zwischen 40,1-6 und 39,11ff" (K.-F. Pohlmann<sup>156</sup>). Das Heilswort umfaßte zunächst nur 39,16a.18b<sup>157</sup>. Es setzt sich aus Entlehnungen aus 21,9-10 zusammen, die als Zitat kenntlich gemacht sind (את דברִי)<sup>158</sup>.

Innerhalb der Völkersprüche Jer 46-51<sup>159</sup> findet sich am jeweils letzten Schluß der Worte gegen Ägypten, Moab, Ammon und Elam ein kurzes Heilswort, das die Wende des Geschicks verheißt: 46,26; 48,47; 49,6.39<sup>160</sup>. Die zeitlichen Verknüpfungsformeln zeigen, daß es sich jedesmal um einen Nachtrag handelt. Von den vier Worten ist nur 49,39 in der Septuaginta vorhanden. 48,47 und 49,6 sind 49,39 erkennbar nachgebildet. Zu 46,26 vergleiche 33,16 (>LXX) und 50,39 ← Jes 13,20 (negativ).

Die Verheißungen für Israel 50,19.20; 51,5a; vgl. 50,4-5, die zwischen die Gerichtsworte gegen Babel eingestreut sind, sind allesamt sehr spät. 51,5a unterbricht den laufenden Text und kann nur eine Randglosse sein. Die Verheißung der Rückführung auf die Weide im Lande Israel 50,19 ist einschließlich der Gerichtsankündigung gegen den König von Babel V. 18 aus der Diasporaverheißung 23,2-3 geflossen. Hieran hat sich, mit בְּיָמֵינוּ הָאֵלֶּים וְנִעַן הָהוּא נָא יְהוָה angehängt, eine Variante der Vergebungsverheißung 31,34 aus der Verheißung des neuen Bundes geknüpft. Dieselbe Anschluß-

<sup>155</sup> Dazu Veijola, Die ewige Dynastie 27.

<sup>156</sup> Studien zum Jeremiabuch 99.

<sup>157</sup> 39,17-18a sind späterer Einschub, wie an der zeitlichen Verknüpfung mit Gottesspruchformel יְהוָה נָא יְהוָה erkennbar ist. Es handelt sich um ein Konglomerat von Zitaten, s. die Detaillexegese von Wanke, Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift 110-112. V. 16b fehlt in der Septuaginta und ist später Zusatz im Masoretentext, wiederum mit zeitlicher Verknüpfung.

<sup>158</sup> Die Sekundarität von 39,16a.18b geht auch daraus hervor, daß 21,9 und 10 verschiedenen literarischen Schichten angehören, s.o. S.66. Die Übereinstimmung zwischen 39,18b und 38,2 beruht darauf, daß dort ebenfalls 21,9 zitiert ist. "Dieser Satz ist wörtlich aus 21,9, wo er durch v.8 vorbereitet ist, abgeschrieben" (Duhm, Das Buch Jeremia 302).

<sup>159</sup> Gegen eine generelle Spätdatierung der Völkersprüche spricht ihre redaktionelle Verklammerung innerhalb der Berufungsszene durch 1,5b.10, s.o. S.150. 1,10, die Vorlage der Verheißung 31,28, ist, wie wir sahen, in der Geschichte des Jeremiabuches ein vergleichsweise früher Text.

<sup>160</sup> Zur inhaltlichen Aussage s.o. S.173 Anm.79.

formel führt in 50,4-5 die Ankündigung der gemeinsamen Rückkehr Israels und Judas (→ 3,18; vgl. → Hos 2,2) und eines ewigen Bundes ein. Auch hier ist der Bezug auf die Verheißung des neuen Bundes erkennbar. Offenbar besteht zwischen 50,4-5 und 50,19 ein Zusammenhang.

#### 14. Die Geschichte der jeremianischen Heilsprophetie

Wir fassen abschließend in großen Zügen die Entwicklung der jeremianischen Heilsprophetie zusammen, wie sie sich aus den Einzelheiten der Untersuchung dargestellt hat.

Die ältesten Prophetenworte des Buches Jeremia, die sich am ehesten mit der Verkündigung des Propheten selbst in Verbindung bringen lassen, sind bewahrt in der Sammlung der Worte vom Feind aus dem Norden. Diese Sammlung setzt ein in 4,5 und bildet in Kap. 4-5; 8-9; 10-23; 30-31 die Grundlage des jeweiligen Textaufbaus<sup>161</sup>. Sie enthält Klagegedichte über den bevorstehenden oder eintretenden Untergang Judas und seine Begleitumstände. Diese älteste jeremianische Prophetie atmet noch uneingeschränkt den Geist der vor(bundes)-theologischen Jahwe-Religion der vorexilischen Zeit. Die Übertretung des Ersten Gebots (und damit das Erste Gebot selbst) ist hier noch ebenso undenkbar wie die strafende Wendung Jahwes gegen sein eigenes Volk. Zeugnisse für ein prophetisches Selbstbewußtsein in der Weise, daß der Prophet sich zum Sprecher Jahwes berufen gewußt hätte, finden sich nicht.

In der fortgeschrittenen exilischen Zeit ist diese Sammlung ergänzt worden um die Berufungsvision 1,4-5a.6.9.11-14 (einschließlich der Überleitung 2,1-2aa<sup>1</sup>) und im rückwärtigen Teil um die Zeichenhandlungen Jer 13\*; 16\*; 18\*; 19\*; 29\*; 32\*; 35\*. Neben der szenischen Form wird diese Gruppe von Texten zusammengehalten durch eine Wort-Gottes-Theologie, in der sich, veranlaßt durch das Eintreffen der Gerichtsprophetie, ein erstes Nachdenken über den Zusammenhang von Prophetenwort und Geschichte bezeugt. Ein Anhaltspunkt für die Datierung ist damit gegeben, daß dieselbe Theologie im deuteronomistischen Geschichtswerk erst im Anschluß an die exilische Erstredaktion zu finden ist.

In diesen Zeichenhandlungen sind als Deutewort eine Anzahl von ehemals selbständigen, kurzen Prophetenworten enthalten, die im Einzelfall ebenfalls auf Jeremia selbst zurückgehen können. In diesem Zusammenhang finden sich die ältesten Heilsworte des Buches, der Brief an die Gola 29,5-7\* und das Wort vom Ackerkauf 32,15b. Beide stammen aus der letz-

<sup>161</sup> S.o. S.153f. Anm.22.

ten Zeit vor oder der ersten Zeit nach dem Untergang Jerusalems. Ohne den Anspruch zu erheben, Botenrede, das heißt unmittelbares Wort Jahwes zu sein, stellen sie die Wiederkehr des normalen Lebens im Lande in Aussicht und, an die Gola gerichtet, die Möglichkeit friedlichen Daseins im Exil.

Aus der "bleiernen Zeit" bald nach der Katastrophe stammt die Verheißung kommender Heilszeit, eine eigene Gattung der Heilsprophetie, die mit den drei Beispielen 16,14-15aa; 31,27a.29aßyb-30a und 31,31a.34aba<sup>1</sup> in das Jeremiabuch Aufnahme gefunden hat. Diese Prophetie antwortet der Not der Zeit, ohne bereits zu einer weitergehenden theologischen Verarbeitung der Katastrophe imstande zu sein. Doch sind die Themen der späteren Theologie bereits vorhanden: die Hoffnung auf Rückkehr der Gola, das Verlangen nach der Gerechtigkeit Gottes und vor allem die Sehnsucht nach Wiederherstellung des zerbrochenen Verhältnisses zu Jahwe.

Mit Beginn des persischen Zeitalters, als die Hoffnung auf eine Restauration, die angesichts des Niedergangs der Neubabylonier in der zweiten Hälfte der Exilszeit aufgekommen war, sich als trügerisch erwiesen hatte, setzt dieser Verarbeitungsprozeß auf breiter Grundlage ein. Seinen Niederschlag hat er im Jeremiabuch einerseits in den großen Prosareden, anderseits in der 2.sg.fem.-Schicht der poetischen Prophetenworte gefunden. Gottesbund und Hauptgebot (7,23) sind seine wichtigsten Ergebnisse. Die Geschichte wird nunmehr anhand des Ersten Gebots als Bundesbruch verstanden (11,10b-11), der Gegenwart mit dem Ruf zu Umkehr und Gehorsam begegnet (7,3; 11,3b-6). Die natürliche Jahwe-Religion der Judäer wandelt sich, um unter den Bedingungen der nachstaatlichen Zeit fortbestehen zu können, zum Glauben der Bundesgemeinde des zweiten Tempels.

Mit Hilfe der damals entstandenen Theologie - sie wird gewöhnlich als "deuteronomistisch" bezeichnet - war es im ersten Drittel des 5. Jh.s möglich, die älteren Heilsworte zu begründen und sich der Verheißung im Zusammenhang der Geschichte Jahwes mit Israel zu vergewissern. Damals sind als erste Fortschreibungen der älteren Heilsworte die Verheißung des neuen Bundes 31,27-30a.31-32.33b-34 sowie die Verheißungen 29,11.12aßb-13a und 32,42.44a entstanden. In diesen Heilsworten wird das verheißene Heil zu dem geschehenen Unheil in einen heilsgeschichtlichen Bezug gesetzt. Gegenstand der Verheißung sind die bedingungslose Vergebung der Schuld und die Restitutio ad integrum, insbesondere die Wiederherstellung des Gottesverhältnisses (der "neue Bund"). Die Frage nach der Gewißheit des Heils wird beantwortet mit dem Hinweis auf Jahwes Wort, wie es im damaligen Bestand des Prophetenbuches überliefert war: Nachdem Jahwe sein Gerichtswort besiegelt hat, ist das Eintreten des verheißenen Heils mit ebensolcher Gewißheit zu erwarten.

Etwa zur Zeit der Verheißung des neuen Bundes wurde die Anlage und Gerichtsbegründung in der 2.sg.fem.-Schicht um die Verheißung des neuen Heils erweitert. Damals sind der Grundstock des Trostbüchleins Jer 30-31 und der Heilsworte in Jer 3 entstanden (30,17a; 31,3b-5a; 3,12\*.22a; 31,16a. 21-22a). Auch diese Verheißungen sind bedingungslos, begründet allein in der Treue (טוֹחַן) Jahwes. Ihr Inhalt ist die Heilung und Wiederherstellung Israels.

Dieser vierfache Grundbestand der jeremianischen Heilsprophetie erfuhr im ausgehenden 5. Jh. eine durchgreifende Bearbeitung im Zusammenhang mit der Ausrichtung des Jeremia-buches auf den heilsgeschichtlichen Vorrang der Gola. Das Hauptaugenmerk lag dabei auf der Rückführung in das Land. Die frühexilische Rückführungsverheißung 16,14-15a wurde in V. 15b durch einen Verweis auf die Väterverheißungen unterstrichen. Das so ergänzte Heilswort wurde am Kopf des Trostbüchleins in den Grundzügen wiederholt (30,3), so daß dessen Verheißungen (einschließlich der Verheißung des neuen Bundes im Anhang) sich nunmehr auf die heimkehrenden Exulanten beziehen. Ebenso wurde das Wort vom Ackerkauf (32,15b.42.44a) in V. 16-17(bis יְהוֹה).24a.25a.26-27.43.44b so umgedeutet, daß es erst für die Rückkehrer aus dem Exil in Kraft tritt. Dem Brief Jeremias an die Gola (29,5-7\*. 11.12aßb-13a) wurde die Verheißung der Rückführung ebenfalls nachgetragen (V. 10.13b-14(bis שְׁבִי תָכֻחַ)). Damit war die gesamte seinerzeit vorliegende Heilsprophetie des Jeremia-buches auf die Gola ausgerichtet.

Eine weitgreifende Neuorientierung der jeremianischen Heilsprophetie betraf schließlich die Sammlung der Diaspora. Ausgehend von der Sammlungsverheißung 23,3-4 fand das Thema in 29,14(ab וְקִבְּצֵנִי) und 32,36-41<sup>162</sup> Aufnahme in den Rahmen der vorliegenden Heilsworte. In 23,7-8 erhielt die Rückführungsverheißung 16,14-15aα.b eine diasporaorientierte Parallele. Auch die Ergänzungen des Trostbüchleins mit ihrem "deutero-jesajanischen" Klang zielen auf die Heimkehr der Diaspora und schildern die anschließende Heilszeit. Die Davidverheißung 23,5-6, die an die Sammlungsverheißung 23,3-4 anknüpft, steht für das Friedensregiment, das die versammelte Diaspora im Lande erwarten wird: Die Wiederkehr des "goldenen Zeitalters" unter David und Salomo (1 Kön 5,5). Gegen die Wiedereinrichtung der Monarchie erhebt 3,14-15 zugunsten der Theokratie Einspruch. Auf die Dauer war dieser Einspruch vergebens; denn in 33,14-26 wird die Davidverheißung in aller Breite aufgenommen. Dieser jüngste Abschnitt der jeremianischen Heilsprophetie, der in die griechische Übersetzung keine Aufnahme mehr gefunden hat, dürfte mit der Zeitgeschichte Judas im 2. Jh. in Zusammenhang stehen.

<sup>162</sup> S.u. S.202-205.

## VIII. Die Nachgeschichte der Bundesverheißung

Die Verheißung des neuen Bundes Jer 31,27-34 gehört nicht nur zu den Ursprüngen der jeremianischen Heilsprophetie. Sie ist zugleich die älteste Bundesverheißung des Alten Testaments.

"Erst seit der exilischen Zeit wird die Bundestheologie fester Bestandteil geschichtstheologischer Systematik. Der neue Bund bei Jeremia gehört zu den frühen Zeugnissen dieses bundestheologisch-systematischen Denkens" (S.Herrmann<sup>1</sup>).

Sämtliche alttestamentlichen Bundesverheißungen stehen mehr oder minder deutlich in der Nachwirkung von Jer 31. Diese Wirkungsgeschichte läßt sich auch außerhalb des Jeremiabuches über das Ezechielbuch, das Heiligkeitgesetz und die Priesterschrift bis hin zum Hoseabuch mit erstaunlicher Deutlichkeit von Text zu Text verfolgen. Auch der vorpriesterschriftliche Abrahambund und der Davidbund setzen Jer 31 voraus.

Im Laufe ihrer Wirkungsgeschichte hat die Bundesverheißung zahlreiche Veränderungen und neue Deutungen erfahren.

"Es ist das Eigentümliche an der B<sup>e</sup>rith, dass sie nur die äussere Form, gleichsam nur das Gefäß ist, in das die verschiedenen Zeiten einen ihren religiösen Anschauungen und Bedürfnissen entsprechenden Inhalt gefüllt haben" (R.Kraetzschmar<sup>2</sup>).

Die wichtigsten Themen, die sich mit der Bundesverheißung verbanden, sind der Wiederaufbau Jerusalems, der heilsgeschichtliche Vorrang der Exulantschaft in Babylon, die Sammlung der Diaspora, die Geltung der Landverheißung für die zerstreute Judenheit, die Fruchtbarkeit und Sicherheit des Verheißungslandes unter der wiedererstandenen Daviddynastie und schließlich die immerwährende Gegenwart der Herrlichkeit Jahwes auf dem Zion.

1. Die Fortschreibungskette Jer 31,35-40:  
Wiederaufbau und unausgesetzte Dauer des Bundes

Wir sind den Nachwirkungen der Bundesverheißung bei der Untersuchung der jeremianischen Heilsprophetie bereits

---

<sup>1</sup> Die prophetischen Heilserwartungen 198.

<sup>2</sup> Die Bundesvorstellung im Alten Testament 181.

mehrfach an verstreuter Stelle begegnet. Am leichtesten sind sie zu fassen im unmittelbar folgenden Text, den drei Heilsworten 31,35-36.37.38-40.

Unter ihnen ist 31,38-40 das älteste. Es setzt ein wie V. 27a und V. 31a mit der Formel הנה ימים באים ואם יהיה "Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes"<sup>3</sup>, will sich also der Bundesverheißung als deren drittes Glied anreihen, und bezieht die Verheißung des Bauens und Pflanzens V. 27-30a auf den Wiederaufbau Jerusalems. Die Abhängigkeit ist in V. 38ba und V. 40b unverkennbar<sup>4</sup>. Der Umfang der wiederaufgebauten Stadt wird durch eine Reihe von topographischen Angaben umrissen, die den Verlauf der Mauer ergeben. Diese Beschreibung ist in V. 40 Anfang durch Zusätze entstellt.

Die Zufügungen lassen sich an der fehlenden Syntax erkennen. Der Satz: "Und alle Gefilde bis zum Bach Kidron", ist aus 2 Kön 23,4.6 entlehnt und will schwerlich die Ausdehnung der Stadt in eschatologische Dimensionen treiben, sondern nur den aus dem joshijanischen Reformbericht bekannten unreinen Ort irgendwie vereinnahmen und beseitigen. Die zusätzliche Betonung קדש ליהוה (V. 40aß) scheint dies über das bloße ליהוה (V. 38aa) hinaus besagen zu wollen. Der Schreibfehler השרמות statt שדמות ist wahrscheinlich bei der Übernahme aus 2 Kön 23,4 unterlaufen und war fortan sakrosankt; Septuaginta bezeugt ihn durch Transkription. Wir können annehmen, daß der in der Septuaginta noch fehlende Passus: "Und die ganze Talebene der Leichen und der Opferasche", den verdorbenen Text erläutern will. Auch dabei steht 2 Kön 23 vor Augen.

Ursprünglich lautete die Verheißung:

"Siehe, Tage kommen, Spruch Jahwes, da wird die Stadt aufgebaut werden für Jahwe vom Turm Hananels bis zum Ecktor. Und weiter wird die Meßschnur nach Süden reichen bis zum Hügel Gareb und umwenden nach Goa bis zur Ecke des Roßtors im Osten. Und die Stadt wird nicht mehr ausgerissen noch zerstört werden für immer"<sup>5</sup>.

Anfangs- und Endpunkt des Mauerrings stimmen annähernd überein mit dem Baubericht in Neh 3 (vgl. V. 1.28). Das Ecktor ist noch einmal in 2 Kön 14,13 belegt. Der Rest ist unbekannt, aber alles wirkt unerfunden und in Anschauung der tatsächlichen Verhältnisse beschrieben. Das Wort "gehört vielleicht vor den Mauerbau Nehemias" (G.Hölscher<sup>6</sup>).

<sup>3</sup> Ergänze באים mit Septuaginta und Qere. Haplographie.

<sup>4</sup> Rudolph, Jeremia 205, nimmt Abhängigkeit dieses Wortes von 30,18-19 an, vgl. ויבנה עיר und ויצא. Die Beziehung ist richtig gesehen. Sie verläuft aber umgekehrt, s.o. S.179. Duhm, Das Buch Jeremia 259, behauptet Abhängigkeit von Sach 14,10-11.20-21. Auch das ist umzukehren.

<sup>5</sup> Der Text ist, offenbar mit Rücksicht auf die späteren Erweiterungen, an mehreren Stellen gestört. In V. 38 ergänze mit Septuaginta ער vor שער. In V. 39 lies קר (Qere) statt קרה (Ketib). Mit Giesebrecht, Das Buch Jeremia 174, ist נגדה statt נגדו zu konjizieren. Statt על lies עד mit Septuaginta.



Dieser Umstand ist für uns von besonderer Wichtigkeit. Denn damit steht das Wort in einer zeitlichen Beziehung zu dem - durch die Denkschrift Nehemias - bestbezeugten Ereignis der Geschichte Judas im persischen Zeitalter. Unter den Texten, die sich allenthalben nur in ihrem Verhältnis untereinander, nicht jedoch in ihrem Bezug zur allgemeinen Geschichte festlegen lassen, ist die absolute Datierbarkeit ein Glücksfall. An Jer 31,38-40 läßt sich ablesen, daß nicht nur die Verheißung des neuen Bundes, sondern mit ihr auch die theologiegeschichtlichen Voraussetzungen (s. Kapitel V), das heißt vor allem die bundestheologische Rahmung des Deuteronomiums und der Grundstock der jeremianischen Prosareden, vor Mitte des 5. Jh.s entstanden sind. Dies ist ein dritter fester Punkt, der für die Datierung der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur und Theologie von ebensolcher Bedeutung ist wie die Zentralisation des Kultes unter Joschija<sup>7</sup> und die Begnadigung Jojachins<sup>8</sup>. Vor allem der Spätdatierung des Deuteronomiums wird durch diesen Terminus ad quem ein Riegel vorgeschoben.

Als nächstes ist das Heilswort 31,35-36 zwischen 31,27-34 und 31,38-40 eingeschoben worden. Es ergänzt unmittelbar die Bundesverheißung, indem es dem Samen Israels (vgl. V. 27) verheißt, auf alle Zeit ein Volk vor Jahwe zu sein (vgl. V. 33b). Die Betonung ewiger Dauer hatte der Verheißung des neuen Bundes gefehlt. Die Unveränderlichkeit des Bundes wird verglichen mit der unveränderlichen Schöpfungsordnung von Tag und Nacht, die im Stile Deuterojesajas und der Psalmen in Form einer hymnischen Jahweprädikation beschrieben wird<sup>9</sup>. Die Erwählung Israels erhält dank Jahwes Schöpfermacht gleichsam den Rang eines Naturgesetzes. Offenbar ist dazu eine Vorlage aufgegriffen worden; denn der Lärm der Wogen des Meeres, der auch genannt ist, paßt als Bild für eine unveränderliche Ordnung überhaupt nicht, und die Schlußfolgerung V. 36, auf die es ankommt, ist mit nachgestellter Gottesspruchformel eigens angeschlossen. Die Vorlage läßt sich aber nicht identifizieren. Auffallend ist lediglich die Ähnlichkeit mit dem hymnischen Zusätzen im Amosbuch (Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6<sup>10</sup>). Zu V. 35b gibt es in Jes 51,15 eine wortwörtliche Parallele, die jedoch dort wegen des unvermittelten Wechsels von der 1. in die 3. Person Jahwes ebensowenig ursprünglich ist. Sie ist wahrscheinlich von hier übernommen. Im Zusammenhang von Jes 51 ist ebenfalls die Unverbrüchlichkeit des Bundes das Thema<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> Die Profeten 385.

<sup>7</sup> S.o. S.84.

<sup>8</sup> Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 12. S.o. S.86 Anm.60.

<sup>9</sup> In V. 35aß ist mit Septuaginta  $\eta\eta\eta$  zu streichen. Die zusätzliche Verdeutlichung im Masoretentext ist aus V. 36 genommen.

<sup>10</sup> Dazu Berg, Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch.

Am Beispiel von 31,37, dem letzten Zuwachs dieser kleinen Kette, läßt eine Fortschreibung sich in statu nascendi beobachten. Der Vers steht in der Septuaginta zwischen V. 34 und V. 35, wo er in beiden Vershälften jeweils durch die nachgestellte Gottesspruchformel  $\varphi\eta\sigma\lambda\ \kappa\upsilon\pi\iota\omicron\varsigma$  (נאם יהוה) eingeleitet ist. Im hebräischen Jeremiabuch dagegen findet er sich im Anschluß an V. 36 und ist hier durch Botenformel und abschließende Gottesspruchformel gerahmt. *Duhm* vermutet zu Recht, "dass der Vers in der Vorlage der LXX am Rande nachgetragen ... war"<sup>12</sup>. Erst in der weiteren Geschichte des hebräischen Textes wurde er, hinter V. 36 zweifellos an der richtigen Stelle, fest eingebaut. So konnte er in der Davidverheißung 33,23-26 (>LXX) selbst wieder zur Vorlage einer Fortschreibung dienen. In Inhalt und Form ist diese Verheißung ein Nachtrag zu V. 36, wobei an die Stelle der unveränderlichen Ordnung der Schöpfung ihre Unerforschlichkeit getreten ist. Diese Einsicht stammt aus der weisheitlichen Naturkunde! Der immerwährenden Erwählung wird durch Jahwes immerwährenden Verzicht, den Samen Israels wegen seiner Schuld zu verwerfen, der Punkt auf das i gesetzt. Dabei ist (Stichwortverbindung  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  <sup>13</sup>) eine Wendung aus dem Geschichtsresümee 2 Kön 17 aufgenommen (V. 19-20). Bemerkenswert ist die Bedingungslosigkeit der Verheißung - ein Blankoscheck auf die Zukunft des Gottesvolkes.

## 2. Jer 24,6-7a: Der Bund - nur mit der Gola!

Die Verheißung des neuen Bundes hat ihre nachhaltigste Wirkung über das zweite Heilswort der Feigenkorbvision Jer 24,6-7a ausgeübt<sup>14</sup>. Bis weit hinein in das Ezechielbuch lassen die Auswirkungen sich verfolgen, die diese Fassung der Bundesverheißung innerhalb der alttestamentlichen Heilsprophetie gehabt hat. Die Verheißung ist deutlich ein Zusatz; denn sie setzt ein mit einer anknüpfenden Wiederholung. Hieß es in V. 5: "Ich werde die Gola ... ansehen zum Guten"<sup>15</sup>, so nun:

"Ich werde mein Auge auf sie richten zum Guten und werde sie

<sup>11</sup> S.u. S.243f. Anm.170.

<sup>12</sup> Das Buch Jeremia 259.

<sup>13</sup> Zum exegetischen Verfahren s.u. S.204.

<sup>14</sup> Zur Feigenkorbvision s.o. S.165f.

<sup>15</sup> Zur Übersetzung s.o. S.165f. Anm.56. Die Abhängigkeit von Am 9,4, die oft behauptet wird, verläuft umgekehrt, wobei auch Jer 21,10 + 24,6 von Einfluß gewesen ist. Das Gegensatzpaar "böse und nicht gut" stammt aus der Feigenkorbvision. Am 9,4 für sich genommen hat keine Veranlassung, das Gute auch nur als Unmöglichkeit zu erwähnen.

zurückkehren lassen auf dieses Land und werde sie bauen und nicht zerstören, pflanzen und nicht ausreißen. Und ich werde ihnen ein Herz geben, das mich erkennt, daß ich Jahwe bin, und sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein."

Die Feigenkorbvision hatte sich ursprünglich begnügt, die heilvolle Zuwendung Jahwes zu den Exulanten lediglich festzustellen (V. 5), im Gegenüber zu der Gerichtsankündigung gegen die Landesbewohner (V. 8-10), auf der die ganze Betonung liegt. Nunmehr wird "das Gute" in den Einzelheiten ausgeführt, und zwar so, wie es aus den vorliegenden Heilsworten des Propheten Jeremia bekannt war. Daß dabei das Augenmerk sich auf 31,27-34 richtete, mag weniger dem besonderen Gewicht der Bundesverheißung zuzuschreiben sein als dem Umstand, daß das damalige Jeremiabuch keine zweite Verheißung von dieser Aussagekraft enthielt, die sich auf die Exulantenschaft hätte anwenden lassen. So geschah es, daß die Verheißung des neuen Bundes eingeschränkt wurde auf die Gola. Doch hat 24,6-7a sich weder mit 31,27-34 begnügt, noch alle wesentlichen Züge der Bundesverheißung übernehmen: Die Verheißung gerechter Vergeltung und die Verheißung der Vergabung waren an dieser Stelle ebenso unangebracht wie der Rückblick auf den gebrochenen Bund.

Das angekündigte Heil beginnt, wie es nicht anders sein kann, mit der Rückführung der Exulanten "auf dieses Land". Der Wortlaut ist der Erweiterung des Heilswortes vom neuen Exodus 16,15b entnommen. "Dieses Land" (הָאָרֶץ הַזֹּאת statt אֶרֶץ מִצְרָיִם) ist dasselbe, in dem Zidkija und die Landesbewohner zurückgeblieben sind (V. 8) und aus dem sie vertilgt werden sollen. Die Rivalität zwischen der Gola und dem Volk des Landes liegt offen zutage. Ihretwegen ist auch die Verheißung des Bauens und Pflanzens aus 31,28, die den Rückkehrern zugesprochen wird, zur (doppelten) Antithese geformt. Sie erhält dabei erstmals ein direktes Objekt: Die Exulanten selbst werden es sein, die Jahwe im Lande als sein Volk bauen und pflanzen wird. Voraussetzung des Bundes mit ihnen ist, daß sie Jahwe erkennen. Dies ist in V. 7 unmißverständlich betont, indem die Reihenfolge von 31,33b-34 vertauscht und die Erkenntnisverheißung der Bundesformel vorausgesetzt ist. Dabei ist die einfache Ansage aus 31,34 durch den zusätzlichen Objektsatz כִּי אֲנִי יְהוָה "daß ich Jahwe bin" zur vollen Erkenntnisformel ausgeweitet. Bezeichnenderweise hat die Schultheologie, die hier die Feder führt, die Verheißung: "da wird man nicht mehr lehren", mit Schweigen übergangen. An ihrer Stelle steht im Gegenteil die Gabe des rechten Herzens = Verstandes<sup>16</sup>. Das meint: Die Exulanten selbst sind es, denen - im Gegen-

<sup>16</sup> Die Verheißung der ins Herz geschriebenen Tora 31,33a ist hier noch nicht vorausgesetzt. S. die Literarkritik o. S.56-59 und die Auslegung u. S.257-264.

satz zu den Landesbewohnern - der rechte Begriff von Jahwe gegeben ist. Darum sind allein sie das Volk Jahwes. Anders als in 31,33b steht die Israelhälfte der Bundesformel wiederum voran; denn auf den menschlichen Voraussetzungen, nicht auf der Zuwendung Jahwes liegt das erste Gewicht. Der Heilswille Gottes soll nicht mehr uneingeschränkt für Israel und Juda gelten. Die Theologie hat sich aufgemacht, ihn ihren Bedingungen zu unterwerfen, und das heißt, ihn in den Dienst ihres Gruppeninteresses zu stellen<sup>17</sup>.

### 3. Jer 32,36-41: Der Bund mit der ökumenischen Judenheit

Ein ganz anderer Ton als in Jer 24 herrscht in der Bundesverheißung Jer 32,36-41, obgleich kein Zweifel sein kann, daß dieser Text die Verheißung aus der Feigenkorbbvision voraussetzt (vgl. bes. V. 41a). Der Bundesverheißung ist hier die Sammlungsverheißung aus 23,3 vorangestellt. Der Bund gilt jetzt für die Diaspora "aus allen Ländern":

"Siehe, ich werde sie sammeln aus allen Ländern, wohin ich sie versprengt habe in meinem Zorn und meinem Grimm und mit großem Erschrecken, und werde sie zurückkehren lassen an diesen Ort. Und sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein. Und ich werde ihnen ein einziges Herz geben, mich zu fürchten allezeit, ihnen zum Guten und ihren Söhnen nach ihnen. Und ich werde mich freuen über sie, ihnen Gutes zu tun, und werde sie pflanzen in dieses Land in Treue, von ganzem Herzen und von ganzer Seele" (Jer 32,37abα.38.39(ohne ודרך אחד).41).

Diese Verheißung bildet, wie die Einleitung V. 36 deutlich macht, das Gegengewicht zu der Vernichtungsdrohung gegen "diese Stadt" 32,28-29a.31. In dieser Funktion löst sie die ältere Verheißung 33,1-9 ab<sup>18</sup>. Auch 32,42-44 einschließlich der Rückführungsverheißung für die Gola sowie die beiden Anhänge 33,10-11.12-13 sind vorausgesetzt. Innerhalb der Fortschreibungskette Jer 32-33 sind 32,36-41 die jüngste Verheißung, die noch in die griechische Übersetzung Aufnahme gefunden hat.

Der Wortlaut besteht auf dieser späten Stufe fast nur noch aus Entlehnungen. Auf die Sammlungsverheißung, die, da sie das Objekt von 23,3 beibehält, nicht fugenlos an die Einleitung anschließt, folgt eine Reminiszenz an das vergan-

<sup>17</sup> Die Begründung 24,7b ist, nach der Stellung zu schließen, ein Nachtrag. In der Sekundärparallele 32,37-39.41 findet der Satz kein Echo. Von Umkehr von ganzem Herzen spricht 3,10: Das treulose Juda kehrt nicht von ganzem Herzen um. 24,7b vervollständigt: hingegen die Gola.

<sup>18</sup> Zur Fortschreibungsgeschichte von Jer 32-33 s.o. S.172-174 mit Anm.80.

gene Gericht (vgl. V. 31), wie sie in ähnlicher Weise in 33,5 zu finden ist. Das "große Erschrecken", der Gotteserschrecken im Kriege (2 Kön 3,27), ist wahrscheinlich aus Jer 21,5 hinzugefügt<sup>19</sup>. Die Rückkehrverheißung V. 37ba stammt wörtlich aus 24,6aß (← 16,15b). Allerdings ist nicht "dieses Land" oder, wie nach V. 36 zu erwarten, "diese Stadt", sondern "dieser Ort" als Ziel angegeben: Die Rückwanderung ist auf den Tempel in Jerusalem gerichtet (vgl. המקום in Dtn 12), auf das eine legitime Heiligtum Jahwes<sup>20</sup>. Und wie der Tempel das örtliche Ziel, so ist der Bund das ideelle. Deshalb steht anders als in Jer 24 die Bundesformel nicht am Ende, sondern allem weiteren voran<sup>21</sup>. An dem einen Heiligtum Jahwes wird die jetzt noch verstreute Judenheit der Ökumene sich als die eine Gemeinde Jahwes konstituieren.

Die Lebensbedingung dieser versammelten ökumenischen Gemeinde ist die Einmütigkeit, die Überwindung der Rivalitäten und Lehrstreitigkeiten, die zuvor zwischen Jerusalem und der Gola, Jerusalem und der ägyptischen Diaspora, dem Zion und dem Garizim bestanden. Deshalb kommt es nicht mehr wie in Jer 24 in erster Linie auf die wahre Theologie an, auf das Herz, das Jahwe richtig - und richtiger als die anderen - erkennt, sondern auf die Übereinstimmung des Denkens, auf das "eine Herz", das sich in Denken und Wollen dem einen Jahwe (Dtn 6,4) ergibt und ihn fürchtet<sup>22</sup>. Hier spürt man den Unterschied der Zeiten: Nachdem Jer 24 von der scharfen Rivalität zwischen Jerusalem und Babylon bestimmt war, ist der Konflikt nunmehr durch den Sieg der Golateologen beigelegt. Jetzt geht es darum, dem Primat Jerusalems in der weltweiten Judenheit Anerkennung zu schaffen<sup>23</sup>. War die Stoßrichtung von Jer 24 offensiv und partikular, so ergeht die Einladung in 32,36-41 defensiv und universal.

<sup>19</sup> Dtn 29,27 dürfte aus Jer 32,37 entlehnt sein.

<sup>20</sup> Zu יהשבתים "ich werde sie zurückkehren lassen" ist יהשבתים "ich werde sie wohnen lassen" (V. 37bß) eine Vokalisationsvariante. Ein späterer Glossator hat in dem Konsonantentext auch das salomonische Idyll des friedlichen Wohnens im Lande gefunden (← Jer 23,6 + 1 Kön 5,5).

<sup>21</sup> Die Bundesformel ist hier erstmals mit dem jüngeren אני gebildet (zuvor אנכי 24,7a ← 31,33 ← 11,4).

<sup>22</sup> אחד ודבר ist ein späterer, gesetzlicher Zusatz. Denn Subjekt der Gottesfurcht kann nicht der Wandel sein, sondern nur das Herz. Septuaginta liest statt אחד beidesmal ἑτέραν = אחד, ersetzt also die Einmütigkeit durch die Umkehr. Dazu mag eine Leseunsicherheit oder ein Schreibfehler beigetragen haben. Da diese Lesart eher am Wandel als am Herzen ausgerichtet ist, steht ὁδὸν ἑτέραν im griechischen Text voran. Zu der Parallele in Ez 11,19 s.u. S.209.

<sup>23</sup> Zu den theologiegeschichtlichen Zusammenhängen s.o. S.166-169.

Das Thema der Gottesfurcht, das in 32,39 an die Stelle der Gotteserkenntnis aus 24,7a getreten ist, ist der Antwort auf die Sohnfrage Dtn 6,24 entnommen. In diesem kurzen Credo ist die Gottesfurcht als die Bedingung des Wohlergehens im Lande genannt. Die Abhängigkeit geht aus den wortwörtlichen Übereinstimmungen sowie aus der besonderen Erwähnung der "Söhne nach ihnen" hervor. Für die Querverbindung hat das Stichwort לטוב "Gutes zu tun" die Möglichkeit geboten, das sowohl in Dtn 6,24 als auch in Jer 24,6-7a in ähnlicher Weise begegnet. Jer 24,6-7a und Dtn 6,24 legen in Jer 32,39 ad vocem לטוב/לטובה einander gegenseitig aus. Die Veränderung, die das Zitat von Jer 24,6-7a in Jer 32 erfahren hat, wird mit Hilfe des analogen Textes Dtn 6,24 exegetisch legitimiert. Dieses Verfahren ist dasselbe, das in späterer Zeit als die *g<sup>e</sup>zerā šawā*, die zweite der sieben Auslegungsregeln *Hillels*, bekannt ist<sup>24</sup>. Die Betonung stetiger Dauer und der Bezug auf die künftigen Generationen in Dtn 6,24 kommt der Universalität des Bundes in Jer 32,37-41\* entgegen, wie auch die Verheißung aus 24,6-7a gesteigert ist: Jahwe wird nicht mehr nur sein Auge zum Guten auf die Exulanten richten, sondern er wird sich freuen, der versammelten Diaspora Gutes zu tun<sup>25</sup>. In Treue wird er sie in dieses Land pflanzen, von ganzem Herzen und von ganzer Seele, das heißt so, wie sein Volk ihn nach Dtn 6 fürchten und lieben soll (V. 41). Das Sch<sup>e</sup>ma, das an dieser Stelle unverkennbar anklingt, ist - ein einziges Mal im Alten Testament - aus der Forderung zu der Verheißung geworden, daß Jahwe selbst seinem Volk mit der Liebe, die er erwartet, entgegenkommt.

Wir haben die Verheißung eines ewigen Bundes 32,40 übersprungen. Der Vers ist im Zusammenhang ein Zusatz, wie aus den Dubletten zu V. 39 deutlich ist. Er führt die Bundes-

<sup>24</sup> S. die monographische Darstellung von Schwarz, Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur. Eine kurze Darstellung gibt Maass, Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung 139-141. Ein instruktives Beispiel bei *Jeremias*, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen 149-151. Die frühe Bedeutung dieses exegetischen Verfahrens hat jetzt Koenig, L'herméneutique analogique du Judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe, anhand der Textgeschichte des Jesajabuches aufgewiesen. Dabei wird deutlich, daß der Gebrauch des hermeneutischen Analogieschlusses weit in die Entstehungsgeschichte der alttestamentlichen Literatur hinaufreicht. Beispiele finden sich auch bei Willi-Plein, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments (Übersicht S.264f.).

<sup>25</sup> Die parallele Wendung in Dtn 28,63 ist aus Jer 32,41 entnommen. Der Rückbezug ויהיה כאשר, der das Zitat als solches kenntlich macht, geht auf unseren Text. Dtn 30,9 stammt aus Dtn 28,63. Der Masoretentext von Jer 32,41 wird von diesen Parallelen gegen die Septuaginta gestützt. Der griechische Text hat Jer 31,28 vor Augen.

verheißung von 32,38-39 aus und unterstreicht sie:

"Und ich werde einen ewigen Bund mit ihnen schließen, daß ich mich nicht von ihnen abkehren will, und werde ihnen die Furcht vor mir ins Herz geben, damit sie nicht von mir weichen"<sup>26</sup>.

Mit der Wendung וְכָרַתִּי בְרִית "ich werde einen Bund schließen" ist die Verheißung des neuen Bundes 31,31 aufgegriffen. Doch liegt die Betonung in 32,40 nicht (mehr) auf der Wiederherstellung, sondern auf der unausgesetzten Dauer des Bundes. Dieses Thema ist aus Dtn 6,24 vorgegeben: כָּל הַיָּמִים "allezeit" (V. 39). Der Einschub beschreibt den unverbrüchlichen Bund mit einer Art Negativ-Fassung der Bundesformel, die als solche um so bestimmter ist: "Ich will mich nicht von ihnen abkehren, und sie werden nicht von mir weichen!" Die Voraussetzungen eines solchen ewigen Bundes wird Jahwe selbst schaffen, an erster Stelle mit der Zusage seiner Treue, an zweiter Stelle mit der Gabe der Gottesfurcht (← V. 39), die den Abfall Israels für immer verhindern wird.

#### 4. Ez 11,14-21: Bundesverheißung und Landgabe

Die Nachgeschichte, die auch Jer 32,37-41 wiederum gehabt hat, hat außerhalb des Jeremiabuches stattgefunden. Sie führt uns nach Ez 11,14-21, dem heilsprophetischen Abschluß der großen Entrückungsvision des Propheten Ezechiel Ez 8-11.

Die Bundesverheißung Ez 11,14-21 ist die erste Verheißung im Aufbau des Ezechielbuches. Der Abschnitt ist von relativer Geschlossenheit. Er wird nach hinten begrenzt durch die Rückführung des Propheten nach Babylon (V. 22-25), nach vorn, wie im Ezechielbuch üblich, durch die Wortereignisformel (V. 14). Die Verheißung hat die Klage V. 13 ← 9,8 zur Voraussetzung, mit der der Prophet auf die vollständige Vernichtung der Bewohner Jerusalems, die er in der Vision vorwegnehmend erlebt, reagiert. Die tröstliche Antwort: Die Diaspora wird heimkehren und im Lande das Bundesvolk werden. Das Wortereignis paßt nicht in den Handlungsrahmen der Vision: Die Verheißung ist späterer Zusatz<sup>27</sup>.

Für diesen Zusatz hat die Bundesverheißung Jer 32,37-39 die Vorlage abgegeben. Das ist mit voller Sicherheit greifbar in V. 19, wo Jer 32,39 (← 24,7a) so buchstäblich wiederkehrt, wie es mit der Deutung, die das Zitat durch den ezechielischen Verfasser erfahren hat, nicht in Einklang

<sup>26</sup> 32,40ay fehlt in der Septuaginta und ist ein später Zusatz aus V. 41. Die Wendung in V. 40ab wird durch Dtn 23,15 als möglich erwiesen. Der Masoretentext wird durch die Entsprechung zu V. bß gegen Septuaginta gestützt.

<sup>27</sup> Zimmerli, Ezechiel 202.241; vgl. Bertholet, Heseckiel 29.40-41.

steht<sup>28</sup>. Von V. 19 ausgehend ist auch in der Verheißung der Sammlung aus den Ländern der Zerstreuung V. 17 (+ Jer 32,37 + 23,3) und in der abschließenden Bundesformel V. 20b (+ Jer 32,38 + 24,7a + 31,33b + 11,4 + 7,23) die Vorlage wiederzuerkennen. Damit nicht genug. Auch in Jer 32 antwortet die Verheißung auf die Klage des Propheten אהה ארני יהוה (Jer 32,17 = Ez 11,13 + 9,8). Und wie in der Zeichenhandlung vom Ackerkauf, die in Jer 32 den Rahmen bildet, geht es auch in Ez 11,15 um Landerwerb und das Löserecht des Propheten (גאלתך + Jer 32,7.8<sup>29</sup>). Die hilflosen Konjekturen zeigen, daß man den Text ohne einen Seitenblick auf den Ackerkauf Jeremias nicht versteht<sup>30</sup>.

Der Abschnitt Ez 11,14-21 ist nicht einheitlich<sup>31</sup>. Auf nachträgliche Ergänzung deutet sogleich der zweifache Redebefehl mit Botenformel in V. 16 und V. 17. Die Doppelung kann nicht ursprünglich sein. Einer der beiden Verse ist Zusatz. Wegen der Anredeform scheint V. 17 aus dem übrigen Text, der in V. 16.18-19a.b-21 von den Exulanten in dritter Person handelt, herauszufallen<sup>32</sup>. Indessen hätte es für V. 17 als Nachtrag zu V. 16 keiner neuen Einleitung bedurft, anders als für V. 16 als sekundären Vorspann zu V. 17. Die störende Dublette hätte sich in diesem Fall erübrigt. Auch fordert der Redebefehl die Anrede, wie sie in V. 17 folgt. Der Feststellung in V. 16 sollte eine andere Einleitung vorangehen. Da der Wechsel zwischen zweiter und dritter Person in V. 17-19 mit der Anlehnung an die Vorlage Jer 32,37-39 erklärt werden kann, und da V. 17 wie V. 19-20 auf eben dieser Vorlage beruht, dürfte der Nachtrag in V. 16 bestehen, der das Wort der Bewohner Jerusalems über die Exulanten: "Sie sind fern von Jahwe", zurechtrückt: "Ich bin ihnen in den Ländern der Zerstreuung ein wenig zum Heiligtum geworden." Der Vers ist aus Entlehnungen aus V. 15 und V. 17 zusammengesetzt. Der Hauptgedanke ist "wohl nicht ohne das Gegenüber der in 20 folgenden Bundesformulierung אהיה להם לאלהים zu verstehen" (W. Zimmerli<sup>33</sup>).

Weitere Zusätze liegen in V. 18 und V. 21 vor, die das Thema der Übertretung des Ersten Gebots in seiner ezechielischen Ausprägung eintra-

<sup>28</sup> Miller, Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels 96f., sieht nur die Übereinstimmung mit Jer 24,7. Der Grund ist, daß er Jer 32,39 für "unecht" hält und ihm zur Deutung der Übereinstimmungen von jeremianischer und ezechielischer Tradition eine andere als biographische Lösung nicht zur Verfügung steht: Ezechiel muß die Urrolle gelesen haben.

<sup>29</sup> אלהה sonst nur Lev 25,24-52 passim und Rut 4,6-7.

<sup>30</sup> "Der Lesart אלהה ist kein befriedigender Sinn abzugewinnen" (Smend, Der Prophet Ezechiel 64). Septuaginta liest τῆς ἀρχαῖας σου = אלהה. Das wird von den meisten Auslegern übernommen. S. aber Zimmerli, Ezechiel 200.

<sup>31</sup> Anders neuerdings Liwak, Überlieferungsgeschichtliche Probleme des Ezechielbuches 110-113, der nur V. 21 als nachträgliche Erweiterung anerkennt.

<sup>32</sup> Zimmerli, Ezechiel 251.

<sup>33</sup> Ezechiel 249.



gen<sup>34</sup>. V. 21 ist an dem mangelhaften Anschluß und an der Gottesspruchformel als nicht ursprünglich zu erkennen. Die Zusammengehörigkeit mit V. 18 kann wegen des Inhalts nicht zweifelhaft sein. Die Ausdehnung der "Männer deines Löserechts", nämlich der Exulanten, auf "das ganze Haus Israel insgesamt" in V. 15aß versucht den Gegensatz zwischen Jerusalem und Gola auszugleichen und steht so der ursprünglichen Aussage des Verses entgegen. Der Zusatz trennt den Relativsatz von seinem Bezug<sup>35</sup>. Schließlich dürfte auch die Gabe eines "neuen Geistes" in V. 19aß nachgetragen sein, nicht so sehr wegen des unvermittelten Wechsels in die Anrede, sondern weil der Zusatz den engen Zusammenhang, der zwischen dem Zitat V. 19aα ← Jer 32,39 und seiner Ausdeutung in V. 19b besteht, auseinanderreißt. Auch die Wiederholung des Prädikats und die Inversion machen V. 19aß verdächtig<sup>36</sup>.

Die ursprüngliche Verheißung lautete:

"Und es geschah das Wort Jahwes zu mir folgendermaßen: Menschensohn! Deine Brüder, deine Brüder, die Männer deines Löserechts, über die die Bewohner Jerusalems sagen: 'Fern sind sie von Jahwe, uns ist das Land zum Besitz gegeben!' - Darum sage: So spricht der Herr Jahwe: Ich werde euch sammeln aus den Völkern und euch zusammenbringen aus den Ländern, wohin ihr zerstreut worden seid, und werde euch das Land Israel geben. Und ich werde ihnen ein einziges (lies: anderes) Herz geben und werde das steinerne Herz aus ihrem Fleisch entfernen und ihnen ein fleischartiges Herz geben, damit sie in meinen Ordnungen wandeln und meine Rechtssätze einhalten und sie tun. Und sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein" (Ez 11,14-15aα.b.17.19aα.b-20).

Im besonderen Sprachgewand der ezechielischen Tradition begegnen uns in dieser Verheißung die jeremianischen Gedanken wieder: Sammlung der Diaspora, Gabe des Landes (ezechielisch: אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל) sowie eines zum Gehorsam bereiten Herzens, Verheißung des Bundes. Allerdings stellen wir mit Erstaunen fest, daß gegenüber der ökumenischen Offenheit von Jer 32,37-39.41 wiederum die Parteilichkeit von Jer 24 die Oberhand gewonnen hat: Das Heilswort ist als positives Gegenstück an die Vision des Gerichts über Jerusalem angeschlossen, und es beginnt, ihre Worte zitierend, mit einer Anklage der Jerusalemer. Wie ist dieser erneute Umschwung zu erklären?

Es muß vorausgeschickt werden, daß wir über den Verlauf der für die Entstehung des Alten Testaments so entscheidend wichtigen Auseinandersetzung zwischen palästinischem und babylonischem Judentum im einzelnen nur ungenügend unterrichtet sind. Alles, was wir wissen können, entstammt der alttestamentlichen Überlieferung, der es sich nicht unmit-

<sup>34</sup> Zimmerli, Ezechiel 251.

<sup>35</sup> Bertholet, Hesekiel 40; Fohrer, Ezechiel 61.

<sup>36</sup> Wahrscheinlich handelt es sich um eine nachgetragene Parallelenangleichung an 36,26.

telbar, sondern nur auf dem Wege des Rückschlusses hinter die Texte entnehmen läßt. So bleiben wir in vieler Hinsicht auf Vermutungen angewiesen. Zu diesen gehört, daß die Auseinandersetzung in mehreren Phasen verlief. Zu vermuten ist weiter, daß die alttestamentlichen Traditionsblöcke in ihrer Eigenart, so wie sie mit dem Schwerpunkt ihres literarischen Wachstums verschiedene theologiegeschichtliche Zeitalter vertreten - stark vereinfacht ist das Jeremiabuch das Buch des 5. Jh.s, das Ezechielbuch das des 4. Jh.s -, auch verschiedenen Trägergruppen entstammen, das heißt unterschiedliche Blickwinkel zum Ausdruck bringen. Wie Jer 32 aus der Perspektive Jerusalems geschrieben ist, wenn auch eines Jerusalem, das zwischenzeitlich von den Theologen, die aus der Exulantenschaft gekommen waren, in Besitz genommen war, so kommt in Ez 11 die außerpalästinische Judenheit zu Wort.

Das Problem dieser Diasporajuden, dem das Heilswort Ez 11, 14-21\* die Entstehung verdankt, ist in dem Ausspruch eingefangen, der den Bewohnern Jerusalems in den Mund gelegt ist: "Fern sind sie von Jahwe, uns ist das Land zum Besitz gegeben!" Diese Worte sind nicht etwa dahin zu verstehen, daß die Landesbewohner den Exulanten ihren zurückgelassenen Grundbesitz streitig gemacht hätten. Die Feststellung hat ihre Spitze vielmehr in der engen Verbindung von Land und Jahwe. Wer vom Besitz des Landes ausgeschlossen ist, ist fern von Jahwe. Die Anfechtung lag offenbar darin, daß die außerpalästinische Judenheit sich dies auch selbst sagte: Man braucht nur das ezechielische למורשה (ni.) gegen לרשתה (hi.) auszutauschen, um zu sehen, daß hier die geläufige deuteronomische Landgabeformel zitiert ist. Unter der Voraussetzung der deuteronomischen Theologie war es unbestreitbar richtig, daß die Diaspora "fern von Jahwe" war. Mit der Teilhabe am Verheißungsland aber war es im weiteren Sinne die Teilhabe an der Verheißung insgesamt, die für die Exulanten und Diasporajuden in Frage stand. So erklärt sich die Notwendigkeit, die jeremianische Verheißung von der Sammlung der Diaspora, und zwar, wenn wir Jer 23,3-4 und 29,14(ab וקבצתי) mit 32,37-39.41 vergleichen, in ihrer Fassung als Bundesverheißung im Ezechielbuch zu wiederholen.

Im Vergleich mit der Vorlage ist in Ez 11 die Sammlungsverheißung über die Diaspora "aus den Ländern" hinaus auf die Proselyten "aus den Völkern" ausgeweitet<sup>37</sup>. Für beide kommt es entscheidend auf die Verheißung der Landgabe an, die deshalb anders als in Jer 32,37.41 unmittelbar betont ist. Anschließend ist gegenüber dem zitierten Text die Reihenfolge vertauscht: Ging in Jer 32,38-39 der Bund der Gabe des einzigen (= einmütigen) Herzens voraus, so ist in Ez

<sup>37</sup> Beachte auch das passivische נפצותם (ni.) an Stelle von הרחיתם (hi.). Das Aktiv der Septuaginta ist Angleichung an הפיצותם (hi.) in V. 16.

11,19-20 das andere Herz die Voraussetzung für den Bund. Mit diesem Wechsel hängt zusammen eine winzige und doch weitgehende Textänderung, die ein Beispiel früher Ketib/Qere-Exegese ist: Der Wortlaut  $\text{לֵהֶם לֵב אֶחָד}$  ist unverändert aus Jer 32,39 übernommen, doch der Verfasser, sei es, daß er ihn für einen Schreibfehler hielt, sei es, daß er hinter dem Text den richtigen Sinn zu wissen meinte, wollte ihn als  $\text{לֵהֶם לֵב אֶחָד}$  gelesen wissen. Das Qere, das die Septuaginta in den Text übernommen hat<sup>38</sup>, konnte seinerzeit nur durch Umschreibung festgelegt werden: "Ich werde das steinerne Herz aus ihrem Fleisch entfernen und ihnen ein fleischernes Herz geben." Vor Ausdeutungen dieses Satzes sollte man sich also hüten - er ist zunächst nur eine Textkorrektur mit anderen Mitteln. Das Ziel der Transplantation: Das andere Herz, das Jahwe selbst seinem Volk einpflanzen wird, wird dem Gesetz gehorsam sein, "es wird Jahwes Satzungen und Rechte halten, wie Dt 26,17 verlangt" (G.Fohrer<sup>39</sup>). Anhand des Wortlauts ist eindeutig, daß hier ein Rückbezug auf die Bundesschlußszene Dtn 26, 16-19 beabsichtigt ist<sup>40</sup>: Der heilsgeschichtliche Zusammenhang von Bundesschluß und Landnahme, wie er im Moabbund des Deuteronomiums dargestellt ist, wird auf die verheißene Landnahme der Diaspora übertragen. Ob absichtsvoll oder beiläufig, wird zugleich aber auch die Verheißung des Bundes, die in Jer 32,37-39.41 wie in Jer 31,31-32.33b-34 bedingungslos ergangen war, an die Erfüllung des (deuteronomischen) Gesetzes gebunden; freilich so, daß Jahwe selbst durch die Gabe des anderen Herzens die Voraussetzung des Gesetzesgehorsams zu schaffen verspricht. Hier klingt ein Gedanke an, der später in Jer 31,33a zu voller Entfaltung kommt<sup>41</sup>.

##### 5. Ez 36,16-28: Jahwes Bund "um seines Namens willen"

Ez 11,14-21\* ist das Tor, durch welches die Bundesverheißung aus der jeremianischen Eingang in die ezechielerische Tradition gefunden hat. In der Folge ist dieses Heilswort Vorbild für drei weitere heilsprophetische Abschnitte geworden. Sie finden sich im eigentlichen heilsprophetischen Teil des Ezechielbuches, in Ez 34-39, wo sie jeweils an eine vorgegebene Verheißung als Erweiterung angeschlossen sind: an das Hirtenkapitel Ez 34, an die Verheißung für

<sup>38</sup> So auch, ebenso zu Recht wie zu Unrecht, die modernen Exegeten.

<sup>39</sup> Ezechiel 61.

<sup>40</sup> Insbesondere mit Dtn 26,16 (s.o. S.99f.) geht die Übereinstimmung sehr weit. Die ähnlichen Stellen Ez 36,27; 37,24; Lev 26,3 sind jünger als Ez 11,20.

<sup>41</sup> S.u. S.257-264.

die Berge Israels Ez 36 und an die Zeichenhandlung von den zwei Stäben Ez 37,15ff. Dabei ist so etwas wie ein Schema ezechieler Bundesverheißungen entstanden, das in Lev 26, dem abschließenden Segen-und-Fluch-Kapitel des Heiligkeitgesetzes, einen weiteren Ableger erzeugt hat<sup>42</sup>. Unter diesen Texten ist Ez 36,16-28\* nach Ez 11,14-21\* der älteste.

Die Großeinheit Ez 36,16-38 wird nach vorn durch die Wortereignisformel, nach hinten durch den Einsatz der Vision vom Gebeinfeld 37,1-14 begrenzt. Wie in allen Fällen ist der Text nicht einheitlich. Die abschließende Mehrungsverheißung V. 37-38 und die Verheißung des Wiederaufbaus V. 33-36 sind als Fortschreibungen allgemein anerkannt<sup>43</sup>. Ein früherer Nachtrag beginnt in V. 29, der über V. 26-28 hinweg auf V. 25 zurückgreift, um die Verheißung der Fruchtbarkeit des Landes nachzutragen<sup>44</sup>. Das Thema steht unter dem Leitgedanken aus V. 20: Jahwe wird die Schmähungen der Völker gegenstandslos machen, die über Israels Hunger spotten. Doch tut er das nicht um Israels willen (V. 32 ← V. 22). Israel wird sich vielmehr angesichts der überschwenglichen Wohltaten schämen müssen, wenn es an seinen früheren, unguten Wandel denkt. Auffallend ist in V. 31 die jeremianische Sprache (עלילי statt ezechieler עלילי). Die ursprüngliche Verheißung hat in V. 28 wie in 11,20 mit der Bundesformel geschlossen<sup>45</sup>.

Innerhalb des Grundbestands V. 16-28 finden sich eine Anzahl von Einschüben. Eine erste Gruppe betrifft die Sünde Israels, auf der in der Verheißung kein eigenes Gewicht lag. Die Parenthese V. 17b vergleicht den unreinen Wandel in drastischer Weise mit der Unreinheit der weiblichen Regel<sup>46</sup>. In V. 18aß wird die Sünde als Blutvergießen und Götzen dienst näher bestimmt<sup>47</sup>. Damit entfällt auch die Reinigung von den Götzen, die in V. 25b(ab ומכל) nachgetragen ist, wie an der Inversion und der Wiederholung des Prädikats zu erkennen<sup>48</sup>. Schließlich dürfte die

<sup>42</sup> Vgl. *Simian*, Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels 205-220, der Jer 24; 31,31-34 und 32,36-41 hinzunimmt und diese acht Bundesverheißungen miteinander vergleicht.

<sup>43</sup> *Zimmerli*, Ezechiel 872f.; *Bertholet*, Hesekeil 125.127; *Simian*, aaO. 102f.; *Hossfeld*, Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches 300-303.326-328.339f.; u.a.

<sup>44</sup> Die Zäsur wird von *Zimmerli*, Ezechiel 880, und *Fohrer*, Ezechiel 206, erkannt, ohne daß sie daraus literarkritische Folgerungen ziehen. *Simian*, aaO. 93f., und *Hossfeld*, aaO. 337-339, ziehen sie, aber derart, daß sie lediglich V. 29-30 als Einschub ausscheiden. Damit ist einerseits der thematische Zusammenhang von V. 29-32, andererseits die klimaktische Stellung der Bundesformel V. 28 (dazu *Zimmerli*, Ezechiel 907) verkannt. Die Sekundarität von V. 31-32 ist aus der Dublette V. 32 ← V. 22 und aus dem Sprachgebrauch V. 31a ≠ V. 17a.19b zu ersehen.

<sup>45</sup> *Zimmerli*, Ezechiel 880, spricht von einem gewissen Ruhepunkt, der mit der Bundesformel erreicht ist.

<sup>46</sup> *Fohrer*, Ezechiel 203: "Erläuternde Glosse".

<sup>47</sup> V. 18aß wird von fast allen Auslegern als Nachtrag angesehen; allerdings aus dem äußeren und für sich allein unzureichenden Grund, weil der Versteil in der Septuaginta fehlt.

Parenthese V. 19b nachgetragen sein, die die Entsprechung von Sünde und Gericht betont.

Eine zweite Gruppe von Einschüben rankt sich um das Motiv der Profanierung des heiligen Namens Jahwes. V. 21 trägt dazu den Gedanken nach, daß Jahwe mit seinem heiligen Namen Mitleid empfunden habe. Der Satz, der als Rückblende aus dem Zusammenhang fällt, besteht im übrigen aus Wendungen, die aus V. 20aßb und V. 22 entnommen sind<sup>49</sup>. In V. 23a, der durch die überdeutliche doppelte Anbindung mit partizipialem Attribut und Relativsatz als Zusatz erkennbar ist und unversehens vom großen statt vom heiligen Namen spricht, wird die Verheißung, deren Einzelheiten ab V. 24 folgen, ausdrücklich als Heiligung des Namens bestimmt<sup>50</sup>. Das Forum, vor dem dies geschieht, sind die Völker, wie die Erkenntnisformel V. 23b betont, die mit nachgestellt einleitender Gottesspruchformel und Infinitiv-Erweiterung (zeitlicher Umstandssatz) wiederum ausdrücklich, das heißt nachträglich angeschlossen ist<sup>51</sup>. Statt von der Heiligung des Namens ist jetzt von der Heiligung Jahwes an Israel die Rede. Zuletzt dürfte zu diesem Thema V. 20aα eingetragen worden sein. Der schwierige Satz, der sich nicht in den Zusammenhang fügen will, hat m.E. am ehesten den Sinn, die Völker als Subjekt des folgenden ויחללו einzuführen, um Israel von einem möglichen Vorwurf zu entlasten. Ursprünglich hat ויחללו zu ויזרו בארצות V. 19aß die Fortsetzung gebildet<sup>52</sup>.

Ein Zusatz, nämlich eine Dublette zu V. 27a, dürfte schließlich die Gabe des "neuen Geistes" V. 26aß sein<sup>53</sup>. Der Satz zerreißt den Zusammenhang. Die Parallele 11,19 beruht auf sekundärer Angleichung dort<sup>54</sup>, die Parallele 18,31, die die Verheißung in den Befehl umkehrt, ist aus 36,26 entnommen. Auch Ps 51,12-14 ist "deutliche Anspielung auf Hes 11,19 oder 36,26" (Duhm<sup>55</sup>).

Als ursprünglicher Wortlaut der Verheißung verbleibt folgender Bestand:

<sup>48</sup> Simian, aaO. 91.101.

<sup>49</sup> Zimmerli, Ezechiel 876: "Es fällt auf, daß ואחמל im imperf. cons. formuliert ist und auch hier also noch auf ein schon Geschehenes zurückgeblickt wird. Man möchte hier eigentlich die Zukunftsaussage erwarten."

<sup>50</sup> Simian, aaO. 90.100.

<sup>51</sup> Zimmerli, Ezechiel 873, und in seiner Folge Hossfeld, aaO. 287-289, lassen sich durch den Umstand, daß Ez 36,23bß-38 in Papyrus 967 fehlt, zu der Annahme verleiten, zwischen V. 23ba und β bestünde eine einschneidende literarische Zäsur. Zwar dürfte Papyrus 967 hier den Urtext der Septuaginta vertreten. Im Verhältnis zum hebräischen Text ist die Lücke aber sicher sekundär.

<sup>52</sup> Damit erübrigt sich, statt ויזרו (ni.) mit Septuaginta ואזרם (pi.) zu lesen. Die Lesart zeugt für die Härte des vorliegenden, ergänzten Textes.

<sup>53</sup> Fohrer, Ezechiel 203.

<sup>54</sup> S.o. S.207.

<sup>55</sup> Die Psalmen 146; ebenso Gunkel, Die Psalmen 224; u.a.

"Und es geschah das Wort Jahwes zu mir folgendermaßen: Menschensohn! Das Haus Israel, als sie in ihrem Lande wohnten, machten sie es unrein mit ihrem Wandel und mit ihren Taten. Da schüttete ich meinen Grimm aus über sie und zerstreute sie unter die Völker, so daß sie in die Länder versprengt wurden. So entweihten sie meinen heiligen Namen, indem man von ihnen sagte: 'Das Volk Jahwes sind sie - doch aus seinem Lande mußten sie fort!' Darum sage zum Hause Israel: So spricht der Herr Jahwe: Nicht um euretwillen tue ich es, Haus Israel, sondern für meinen heiligen Namen, den ihr entweiht habt unter den Völkern, dahin ihr gekommen seid. Und ich werde euch aus den Völkern herausnehmen und werde euch sammeln aus allen Ländern und werde euch in euer Land hineinbringen. Und ich werde reines Wasser über euch sprengen, so daß ihr rein werdet von all euren Unreinheiten. Und ich werde euch ein neues Herz geben und werde das steinerne Herz aus eurem Fleisch entfernen und euch ein fleischernes Herz geben. Und meinen Geist werde ich in euer Inneres geben und machen, daß ihr in meinen Ordnungen wandelt und meine Rechtssätze einhaltet und tut. Und ihr werdet wohnen im Lande, das ich euren Vätern gegeben habe, und werdet mein Volk sein, und ich werde euer Gott sein" (Ez 36,16-17a.18a.19a.20aßb.22.24-25 (bis טמאוֹתֵיכֶם) .26a. b-28) .

Die enge Verwandtschaft dieser Verheißung mit Ez 11,14-21\* in Aufbau und Wortlaut ist offenkundig. Die Übereinstimmungen, die sich durch die ganze Perikope ziehen, gehen in den Versen 26-28 so weit, daß sie nur wiederum mit unmittelbarer literarischer Beziehung erklärt werden können. Daß dabei 36,16-28\* der nehmende Teil gewesen ist, folgt aus der Einsicht, daß 11,14-21\* seinerseits auf Jer 32,37-39.41 beruht. Wenn 11,14-21\* nicht als Exzerpt von 36,16-28\* entstanden ist, muß umgekehrt 36,16-28\* eine erweiterte Neufassung von 11,14-21\* sein<sup>56</sup>. Wir befinden uns auf der nächstjüngeren Stufe in der Traditionsgeschichte der Bundesverheißung.

Auch in Ez 36,16-28\* ist das Problem, dem durch das Heilswort begegnet werden soll, in einem Zitat eingefangen<sup>57</sup>: "Das Volk Jahwes sind sie - doch aus seinem Lande mußten sie fort!" Erneut geht es um die Gültigkeit der Verheißung angesichts des Landverlustes und der Zerstreuung der Diaspora. Diesmal ist der Ausspruch nicht den Jerusalemern, sondern den גוֹיִם in den Mund gelegt. Statt angesichts des unterschiedlichen Geschicks der verschiedenen Gruppen der Judenheit wird der Stachel der Anfechtung gegenüber den Heiden empfunden. Die Diskrepanz zwischen der Verheißung und der tatsächlichen Lage des Gottesvolkes stellt die

<sup>56</sup> Ebenso *Simian*, aaO. 349, und *Hossfeld*, aaO. 296.317-319.336. Beide lassen allerdings, bei abweichender literarkritischer Aufteilung, die Abhängigkeit nur für Teile des oben aufgeführten Textes gelten.

<sup>57</sup> Zu dieser für das Ezechielbuch charakteristischen Stilform s. *Zimmerli*, Ezechiel 275.

Glaubwürdigkeit des Gottes Israels vor den Nichtjuden in Frage. Der Verfasser, der in kultischen Vorstellungen denkt, erlebt diese Glaubwürdigkeitskrise als Profanierung des heiligen Namens Jahwes. Die Herausforderung zur Apologetik ist demgemäß in Ez 36,16-28\* gegenüber 11,14-21\* gewachsen. Sie wird nicht mehr nur mit dem Zitat der Bundesverheißung, sondern darüber hinaus mit einer Ätiologie der Diaspora beantwortet. Die Ursache, die der Verfasser für den Verlust des Landes benennt, ist ebenfalls dem kultischen Vorstellungsbereich entnommen: Jahwe mußte Israel unter die Völker zerstreuen, weil es mit seinen Taten das Land verunreinigt und die Verheißungsgabe gefährdet hat<sup>58</sup>. Infolge der Zerstreung freilich ist Jahwe nun vor ein Dilemma gestellt: Statt des Landes droht der Name Jahwes unter den Völkern entheiligt zu werden. Aus diesem Dilemma Jahwes schöpft der Verfasser des Heilsworts seine Hoffnung: Er sieht Jahwe wiederum zum Eingreifen und zur Revision des gegenwärtigen Zustands herausgefordert. "Um seines Namens willen" bleibt Jahwe nichts anderes, als Israel zu sammeln und in das Verheißungsland zurückzubringen.

In einer im Alten Testament seltenen Strenge wird hier die Aussage getroffen, daß Israel die Zuwendung Jahwes ausschließlich von dessen Treue gegen sich selbst zu erwarten hat<sup>59</sup>. "Es fehlen ... alle weichen Züge und wärmeren Töne. Es ist nicht von der Barmherzigkeit, der Liebe, der Bundes-treue, der heilschaffenden Gerechtigkeit Jahwes geredet" (W. Zimmerli<sup>60</sup>). In ähnlicher Ausschließlichkeit ist das "um meinetwillen" (למעני) gelegentlich auch bei Deuterоjesaja zu finden (Jes 43,25; 48,9.11). Das Heil für das unreine, ungetreue Israel ist danach lediglich das Mittel, mit dem Jahwe seine Ehre unter den Völkern wiederherstellt. Deshalb hat es Israels Würdigkeit und Umkehr nicht zur Vorbedingung, sondern kommt bedingungslos - und vor allem gewiß. Was aber die Reinheit des Verheißungslandes angeht, wird Jahwe dafür Sorge tragen, daß die im Unglück geendete Geschichte sich nicht wiederholen wird. Er wird das Volk, wenn es das Land betritt, einer kultischen Reinigung unterziehen (vgl. Lev 14,7.52; Num 19; u.a.). Mehr noch, er wird Israels Herz erneuen, wie in 11,19 verheißен ist - mit der Textänderung שׁוּן אֵל ist das Leseproblem hier beseitigt -, ja er wird Israel gleichsam neu ins Leben rufen durch seinen Geist (vgl. 37,1-14). Dieses neue Israel wird,

<sup>58</sup> Zur Vorstellung vgl. Dtn 21,23 und Lev 18,28. Letztere Stelle nennt gleichfalls den Verlust des Landes als mögliche Folge, aber so, daß nicht (mehr) Jahwe der unmittelbare Urheber ist: Das Land werde seine Bewohner ausspeien.

<sup>59</sup> Die entsprechenden Aussagen in dem großen Abriß der Heilsgeschichte Ez 20 (V. 9.14.22.44) dürften Ez 36,16-28\* zur Voraussetzung haben.

<sup>60</sup> Ezechiel 877.

das eben ist das Neue, dem Gesetz treu gehorsam sein, so daß die (bedingte!) Landverheißung sich nunmehr unwiderruflich erfüllen wird. Auf diese Landverheißung ist abschließend in verschlüsselter Weise hingewiesen, indem die Bundesformel nicht, wie zu erwarten, in der Fassung von Ez 11,20, sondern in der Fassung von Jer 11,4 angeführt ist<sup>61</sup>. Man soll nämlich die dortige Fortsetzung hinzudenken: "... auf daß ich aufrichte den Schwur, den ich euren Vätern geschworen habe, ihnen ein Land zu geben, da Milch und Honig fließt." In derselben Weise stammt die Wendung "im Lande, das ich euren Vätern gegeben habe" (V. 28a) wortwörtlich aus der bedingten Landverheißung Jer 7,7. Dort ist hinzugefügt: "von Ewigkeit zu Ewigkeit" (למן עולם ועד עולם).

#### 6. Ez 37,20-28: Jahwe inmitten seines Bundesvolks

Die Zeichenhandlung von den zwei Stäben Ez 37,15ff. enthält zu ihrer Deutung zweimal den Redeauftrag Jahwes an den Propheten mit nachfolgendem Botenwort (V. 19.21). Der zweite Redebefehl ist mit einem erneuten Hinweis auf die Szene (V. 20) eigens angebunden. Das Botenwort V. 21 beginnt mit einer wortwörtlichen Wiederholung von V. 19. Anschließend aber tritt die Absicht, die Zeichenhandlung zu deuten, ganz zurück. Daraus ist deutlich, daß in V. 20-28 ein jüngerer Anhang vorliegt<sup>62</sup>. Nur mit ihm sind wir hier befaßt.

Dieser Anhang ist deutlicher noch als die bisher betrachteten Heilsworte ein Erzeugnis exegetischer Nacharbeit. Über die Stichwortbrücke *הָאֵל* angeschlossen, ist in V. 21-25a die Bundesverheißung 36,16-28\* in wesentlichen Zügen wiederholt worden, einsetzend mit der Sammlungsverheißung 36,24 (Stichwort *וְלִקְחָהּ*). Zugleich greift der Verfasser durch 36,24-28 hindurch auf die Vorlage 11,19-20 zurück. In einem Nachtrag V. 26-27 wird schließlich die Verheißung des neuen Bundes aus Jer 31 angeführt.

Die Vorlage 36,24-28 läßt sich, berücksichtigt man die bewußte Umstellung der Textfolge, bis V. 25a verfolgen. V. 25b ist ein doppelter Nachtrag: V. 25ba nimmt in deutlicher Stichwortanknüpfung die Landverheißung V. 25a auf, um zu betonen, daß sie für alle künftigen Generationen gelten wird. V. 25bb fügt, angebunden mit der Wiederaufnahme *לְעוֹלָם*, die Davidverheißung aus 34,24 hinzu<sup>63</sup>. Innerhalb des Abschnitts V. 20-25a finden sich allerlei kürzere Zusätze. In V. 22aa dürfte *יִשְׂרָאֵל* in Anlehnung an 34,13 nachgetragen sein. Die Doppelung ist störend<sup>64</sup>, *בְּאֶרֶץ* für einen Nachtrag nicht gewichtig genug. Über die Stichwortbrücke

<sup>61</sup> Damit erklärt sich das im Ezechielbuch einmalige *אֲנֹכִי*.

<sup>62</sup> Zimmerli, Ezechiel 906f.

<sup>63</sup> Veijola, Verheißung in der Krise 165 Anm.3.

<sup>64</sup> Vgl. den Rettungsversuch der Septuaginta.



תחא ist in V. 22aß die Davidverheißung 34,23 aufgenommen worden. Wahrscheinlich gehörte sie noch nicht zum ursprünglichen Text; denn V. 22ba ist so etwas wie eine wiederaufnehmende Dublette zu V. 22aa. Der Rückgriff auf das Thema der Zeichenhandlung V. 15-19 ist in dieser Breite an dieser Stelle wenig angemessen. Vollends störend ist V. 22bß, eine Dublette zur Dublette, angebunden durch das abschließende עֹד (>LXX). In V. 23 bietet das Wort מוֹשְׁבֵיתֵהֶם Verständnisschwierigkeiten. Der Wortsinn "ihre Wohnsitze" scheint im Zusammenhang sinnlos<sup>65</sup>. Die Schwierigkeiten lösen sich, sobald man sieht, daß die Wendung וְהוֹשַׁעְתִּי וְגו' aus 36,29 herangezogen ist<sup>66</sup>, und zwar, wie der Vergleich zeigt, zum Stichwort טָמָא. Die Veränderung טְמָאוֹתֵיכֶם "eure Unreinheiten" → מוֹשְׁבֵיתֵהֶם "ihre Wohnsitze" muß bewußt vorgenommen worden sein, wahrscheinlich unter der Vorstellung, daß der Aufenthalt außerhalb des Landes Israel das Wohnen in Unreinheit bedeutet (Ez 4,13; Am 7,17; u. ö.). Der Satz ist so etwas wie ein Nachtrag zur Sammlungsverheißung, der allerdings an falscher Stelle in den Text geraten ist. Der folgende Relativsatz ist mit V. 23a zu verbinden, בהם bezieht sich auf וְגו' aus 36,29 herangezogen ist<sup>67</sup>. Die Davidverheißung V. 24a ist ohne weiteres als Ergänzung zu erkennen<sup>68</sup>. Sie ist an dieser Stelle durch die Bundesformel veranlaßt, vgl. 34,23bß-24aa. Der mühsame Satzbau von V. 25a (verdoppelter Relativsatz, יִשָּׁר ב' ≠ יִשָּׁר עַל) geht schwerlich auf den Verfasser von 37,20-25a\* zurück. Dieser dürfte vielmehr die Vorlage 36,28a (← Jer 7,7) buchstabengetreu kopiert haben: אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאֲבוֹתֵיכֶם, in die von späterer Hand aus 28,25 der Hinweis auf Jakob, den Kecht Jahwes, als Empfänger der Gabe des Landes eingetragen worden ist. Zu den Nachträgen V. 26-28 s.u.

Ohne die Zusätze ergibt sich folgender Text:

"Und die Hölzer, auf die du schreiben sollst, sollen in deiner Hand sein vor ihren Augen. Und du sollst zu ihnen sagen: So spricht der Herr Jahwe: Siehe, ich nehme die Israeliten heraus zwischen den Völkern, wohin sie gegangen sind, und werde sie sammeln von ringsumher und werde sie in ihr Land hineinbringen. Und ich werde sie zu einem einzigen Volk machen im Lande. Und sie werden sich nicht mehr verunreinigen mit ihren Götzen und mit ihren Scheusalen und mit all ihren Vergehungen, mit denen sie sich versündigt haben, und ich werde sie reinigen. Und sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein. Und sie werden in meinen Rechtssätzen wandeln und meine Ordnungen einhalten und sie tun. Und sie werden wohnen auf dem Lande, das ich euren Vätern gegeben habe" (Ez 37,20-21.22aα (ohne בְּהָרֵי יִשְׂרָאֵל).23a.βα(ab אֲשֶׁר).βγ.24b.25a(lies מוֹשְׁבֵיתֵהֶם)).

<sup>65</sup> Üblicherweise wird mit Peschitta in מוֹשְׁבֵיתֵהֶם "ihre Abtrünnigkeiten" geändert, "das allerdings sonst bei Ez fehlt, dagegen deutlich der Sprache Jeremias angehört" (Zimmerli, Ezechiel 905). Dieses Nachgeben gegenüber einer vermeintlichen *Lectio facilior* ist kaum weniger problematisch, s.o. S.184f.

<sup>66</sup> Sonst in Ez nur 34,22.

<sup>67</sup> V. 23aß fehlt in der Septuaginta und wird deshalb in der Regel gestrichen. Doch ist כָּל פְּשָׁעֵיהֶם in der Sekundärparallele 14,11 (← 37,23) vorausgesetzt. Es muß im Masoretentext vorhanden gewesen sein.

Die Veränderungen gegenüber der Vorlage sind geringfügig. Das Heilswort ist in Anlehnung an den hiesigen Zusammenhang aus der Anrede in die Beschreibung umgesetzt<sup>69</sup>. Es ist kürzer, weil als das nunmehr dritte seiner Art selbstverständlicher. Die theologischen Reflexionen von 36,16-28\* erübrigen sich. In gleichem Maße, wie die Anfechtung durch die eigene Lage offenbar abgenommen hat, ist die Distanz zu den Nichtjuden gewachsen: Die Hoffnung geht darauf, *zwischen* (מִבֵּין), nicht aus den גֵּוִים herausgenommen zu werden. Die Sammlung "von ringsumher" (מִסָּבִיב) scheint die Vorstellung vorauszusetzen, daß das Verheißungsland der Mittelpunkt der Erdscheibe sei, vgl. Ez 5,5<sup>70</sup>. Die Aussage, daß Jahwe die Heimgeführten im Lande zu einem einzigen Volk machen werde, ist an die Zeichenhandlung von den zwei Stäben angelehnt, bringt aber ebenso 11,19 (+ Jer 32,39) in Erinnerung. Großes Gewicht hat die kultische Reinigung Israels erhalten, hinter der alle weiteren Maßnahmen Jahwes (s. 36,26-27a) zurücktreten. Die Tendenz, die sich in 36,16-28\* andeutet, das Verhältnis Israels zu Jahwe in kultische Vorstellungen zu fassen, ist beherrschend geworden. Als Ursache der Verunreinigung wird in aller Breite auf die Übertretung des Ersten Gebots hingewiesen<sup>71</sup>. Das bedeutet positiv: Durch die Reinigung werden die Heimgeführten (wieder) zu Jahwes Volk werden, und er zu ihrem Gott<sup>72</sup>. Das gereinigte Gottesvolk wird dem Gesetz gehorsam sein (der Wortlaut stammt zum Teil aus 11,20) und dafür die Einlösung der Landverheißung erhalten.

Mit einem Neueinsatz in 37,26 beginnt ein Anhang aus zwei kurzen Nachträgen (V. 26-27\*.28)<sup>73</sup>. Der erste Nachtrag reicht bis V. 27 und wird

<sup>68</sup> Zimmerli, Ezechiel 907; Veijola, aaO.

<sup>69</sup> Der umgekehrte Vorgang findet sich in 11,14-21\* gegenüber Jer 32,37-39.41. Er ist dort ebensowenig bis zu Ende durchgeführt. In Ez 11 will die Verheißung Anrede sein (V. 17), kehrt aber um der Vorlage willen zur Beschreibung zurück (V. 19aα.b-20). In Ez 37 will die Verheißung Beschreibung sein, fällt aber in V. 25a mit 36,28a in die Anrede.

<sup>70</sup> Dazu Zimmerli, Ezechiel 133.956.

<sup>71</sup> Der Zusatz 36,25b(ab וּמִכָּל), s.o. S.210 mit Anm.48, dürfte hier vorausgesetzt sein, ebenso die Entfaltung des Themas in Ez 20.

<sup>72</sup> Das kurze Bundeswort 14,11 am Schluß der sakralrechtlichen Erörterung 14,1-10, das die Verheißung in die Paränese umsetzt, ist aus 37,23 entnommen.

<sup>73</sup> Auch Zimmerli, Ezechiel 907, unterscheidet in 37,20-28 zwei Teile. Er sieht sich dazu vor allem durch das zweimalige Vorkommen der Bundesformel veranlaßt (V. 23by.27aβb). Allerdings setzt Zimmerli die Zäsur zwischen V. 23 (mit V. 24a als Nachtrag) und V. 24b. Dabei ist ungenügend berücksichtigt, daß die Abhängigkeit von der Parallele 36,16-28\* sich in V. 24b-25a fortsetzt. Die Bundesformel steht in 37,23 anders als in 37,27 (und 11,20; 14,11; 34,24.30.31; 36,28) ausnahmsweise nicht als Klimax.

durch die Bundesformel als Klimax beschlossen. Daran schließt als zweiter Nachtrag die erweiterte Erkenntnisformel V. 28 an. Durch sie wird über die Rückholung V. 28b ← V. 26bβ das voranstehende Heilswort nachträglich zu einem Erweiswort ausgestaltet<sup>74</sup>. Der Gedanke, daß die Nichtjuden Jahwe erkennen werden, wenn er Israel – hier durch die Gabe seines Heiligtums – heiligt, stammt aus 36,23b<sup>75</sup>. An der hiesigen Stelle ist er gar nicht vorbereitet. Die Bundesverheißung V. 26-27 enthält einige Zusätze. V. 26bβ // V. 27aα sind eine Dublette. "Das Heiligtum wird zunächst mit dem bei Ez üblichen Ausdruck מִקְדָּשִׁי (5,11; 8,6; 9,6; u.ö.) bezeichnet. Daneben tritt aber, im Buche Ez ganz einmalig, מִשְׁכְּנִי" (W.Zimmerli<sup>76</sup>). Letzterer Ausdruck gehört in den Traditionsbereich der Priesterschrift. Wahrscheinlich wurde er als Parallelenangleichung aus Lev 26,11 nachgetragen<sup>77</sup>. Die Mehrungsverheißung V. 26ba gehört der Sache nach nicht in den Zusammenhang. Sie fehlt in der Septuaginta. Ob die Lectio brevior ursprünglich ist oder auf Haplographie des מִשְׁכְּנִי beruht, ist schwer zu entscheiden. So oder so handelt es sich um einen Zusatz, wahrscheinlich eine Parallelenangleichung aus Lev 26,9 (← Ez 36,10). Die Wendung וְנָתַתִּים ist unverständlich. Mit einer Verderbnis ist kaum zu rechnen. Eher liegt eine Anspielung vor, zu der uns der Schlüssel fehlt, vgl. die ähnliche Wendung in 34,26a<sup>78</sup>. Die Präzisierung V. 26aβ ist wie ein Zusatz formuliert, kann aber auch aus der Abänderung der Vorlage Jer 32,40 erklärt werden. Eine Entscheidung ist unmöglich. אֲנִי entspricht אֲנִי (GesK § 103 b).

Ohne die weiteren Ergänzungen lautet die nachgetragene Bundesverheißung:

"Und ich werde einen Friedensbund mit ihnen schließen, [ein ewiger Bund mit ihnen wird es sein,] und werde mein Heiligtum in ihre Mitte geben für immer und werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein" (Ez 37,26aα[β].bβ.27aβb).

Das Gerüst dieses kurzen Heilswortes ist wiederum von anderer Stelle entlehnt. Diesmal entstammt es den jeremianischen Bundesverheißungen. Die einleitende Ansage des Bundesschlusses ist als Variante von Jer 32,40 zu erkennen: וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית עוֹלָם<sup>79</sup>. An die Stelle des ewigen Bundes ist der Frie-

<sup>74</sup> Vgl. Simian, aaO. 212.

<sup>75</sup> S.o. S.211. Dieselbe Wendung in 39,7 beruht ebenfalls auf 36,23b.

<sup>76</sup> Ezechiel 914.

<sup>77</sup> Zu Lev 26,11 s.u. S.225.

<sup>78</sup> Vgl. Herrmann, Die prophetischen Heilserwartungen 273 Anm.82: "Mit den Worten וְנָתַתִּים וְהָרַבִּיתִּי ist wenigstens der kosmische Segen des Friedensbundes auch hier angedeutet (vgl. 34,25ff.; 36,10-12)."

<sup>79</sup> Die fünf Belege für die Wendung וְכָרַתִּי בְּרִית עוֹלָם lauten folgendermaßen:

Jer 31,31	וְכָרַתִּי ... בְּרִית חֲדָשָׁה	
Jer 32,40	וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית עוֹלָם	Diese Reihenfolge gibt zu-
Ez 37,26	וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית שְׁלוֹם	gleich die literargeschicht-
Ez 34,25	וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית שְׁלוֹם	liche Abfolge wieder.
Hos 2,20	וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית ... עִם חֵית	

densbund getreten, während das Stichwort עולם als Erläuterung ins zweite Glied geraten ist. Nach wie vor aber bleibt es für die Verheißung bestimmend (עולם V. 26b<sup>β</sup>). Die abschließende Bundesformel להם לאלהים והמה יהיו לי לעם (V. 26b<sup>β</sup>) ist wörtlich aus der Verheißung des neuen Bundes übernommen (Jer 31,33b = Ez 37,27a<sup>ββ</sup> †).

Anders als das Heilswort Ez 37,20-25\* enthält der Nachtrag V. 26-27\* einen neuen, bisher unbekannten Gesichtspunkt. Er wird für die weitere Geschichte der Bundesverheißung bestimmend sein. Erstmals ist hier der Gottesbund in Verbindung gesetzt mit dem Heiligtum Jahwes inmitten seines Volkes, das heißt mit Jahwes Gegenwart im Kult auf dem Zion. Der Gottesfrieden (ברית שלום) wird unter der Voraussetzung verstanden, daß die heilvolle Zuwendung Jahwes an das Heiligtum und seinen Kult gebunden ist. Wir sind damit in jene Phase der alttestamentlichen Theologiegeschichte eingetreten, die zunächst in Ez 40-48, später in der Priesterschrift breitesten Niederschlag gefunden hat. Nach der Vorstellung dieser Zeit wird Jahwes Zuwendung - und Israels Erwählung vor den Völkern<sup>80</sup> - auf dem Zion sichtbar und gewiß. Man versteht ohne weiteres, daß für eine Religiosität, die sich in solchem Maße auf den Kult und seine Institutionen konzentriert, die Verheißung des Gottesbundes zu der Verheißung werden mußte, daß Jahwe seinem Heiligtum inmitten Israels ewigen Bestand geben wird. Die Verbindung der Bundesverheißung mit der Stiftung des Heiligtums, die in Ez 37 nur eben angedeutet ist, wird später in Lev 26 und von dort in der Priesterschrift aufgegriffen werden.

## 7. Ez 34,25-31: Der Friedensbund

Bevor dies geschehen ist, hat die Verheißung aus Ez 37,26-27\* in Ez 34,25-31, dem Anhang des großen Hirtenkapitels Ez 34, eine weitere Ausgestaltung erfahren.

Das Hirtenkapitel Ez 34, das in der heutigen Komposition den heilsprophetischen Teil des Ezechielbuches eröffnet, ist eine thematische Großeinheit für sich. Es geht auf eine jeremianische Vorlage zurück, die deutlicher als irgendwo sonst im Ezechielbuch zu erkennen ist: Der heilsprophetische Anhang der Worte über die Könige Jer 23,1-8<sup>81</sup> ist "unverkennbar Vorbild für Ez 34 geworden" (W. Zimmerli<sup>82</sup>). Aus

<sup>80</sup> Dieser Außen-Gesichtspunkt wird in V. 28 angesprochen.

<sup>81</sup> S.o. S.188-190.

<sup>82</sup> Ezechiel 835. Vgl. Smend, Der Prophet Ezechiel 272: "Das Stück ist eine Nachbildung von Jer. 23,1-8." Bertholet, Hesekiel 119: "Jer 23,1-6 ..., das wahrscheinlich als das Original der in unserem Kapitel entwickelten Gedanken anzusprechen ist."

Jeremia stammen: der einleitende Weheruf (Jer 23,1 → Ez 34, 2); die Anklage, die Herde zerstreut zu haben (Jer 23,1 → 2 → Ez 34,5-6); die mit יָבֹשׁ und Botenformel eingeleitete Gerichtsankündigung "gegen die Hirten" (Jer 23,2 → Ez 34,9-10), bei Ezechiel in die Form der Herausforderungsformel gefaßt; die Verheißung, die zerstreute Herde "aus den Ländern zu sammeln" (Jer 23,3 → Ez 34,13) und "Hirten über sie zu stellen" (Jer 23,4 → Ez 34,23), genauer *einen* Hirten, nämlich den Sproß aus Davids Geschlecht (Jer 23,5 → Ez 34,23). Die fünfstufige Fortschreibungskette, die wir in Jer 23,1.2.3-4. 7-8.5-6 beobachtet haben, ist vollständig vorausgesetzt<sup>83</sup>. Ez 34 ist damit als ganzes ein Erzeugnis der theologisch-literarischen Weiterarbeit des 4. Jh.s.

Die Vorlage ist auch diesmal der Schlüssel zur Einsicht in die literarische Beschaffenheit. Verbindet man die aus Jer 23 entlehnten Aussagen untereinander, wird das Grundgerüst des Kapitels, das heute durch zahlreiche Zusätze verstellt ist, sichtbar: V. 1-6\*.9-10.13.23-24<sup>84</sup>. Die Davidverheißung V. 23-24, auf die das Kapitel zuläuft<sup>85</sup>, ist um die Bundesformel ergänzt, so daß die Bundesverheißung wiederum den Höhepunkt des Ganzen bildet<sup>86</sup>. Wahrscheinlich ist Ez 11,14-

<sup>83</sup> Fohrer, Ezechiel 192, und Miller, Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels 106, sind im Unrecht, wenn sie die Abhängigkeit auf Jer 23,1-2 begrenzt sein lassen.

<sup>84</sup> Die zusätzliche Anklage 34,7-8 ist als Einschub anerkannt (Zimmerli, Ezechiel 832f.; Hossfeld, aaO. 232.237f.). V. 11.12b (mit Nachtrag in V. 12a) sind an der erneuten Einleitung und an den Wiederholungen als Ergänzung zu V. 10 zu erkennen. V. 14 weist sich mit Anknüpfung und Wiederaufnahme als Zusatz zu V. 13ba aus. V. 13bß ist demzufolge später zwischeneingekommen. V. 15-16 sind mit nachgestellt einleitender Gottesspruchformel als ergänzende Einheit angeschlossen. Die Aussage, daß Jahwe selbst der Hirt seiner Herde sein wolle, steht mit V. 23-24 in Spannung. Die Einzelheiten stammen, ins Positive gewendet, aus der Anklage V. 4. Die Behauptung Hölschers, Hesekiel. Der Dichter und das Buch 170, daß V. 16 nach V. 17-22 überleite (aufgenommen von Zimmerli, Ezechiel 833, und Hossfeld, aaO. 244), ist falsch. Das Gericht über die Herde V. 17-22 (mehrschichtig) ist eine eigene, klar begrenzte thematische Einheit, die mit der ursprünglichen Verheißung nicht zusammenstimmt. Auch der oben angegebene Grundbestand dürfte noch Erweiterungen enthalten, so in V. 1-6 (dazu vgl. Hossfeld, aaO. 234-237) und V. 10. Zu V. 23-24 s.u. Anm.86.

<sup>85</sup> Man könnte denken, daß V. 23-24, die im heutigen Text eine klar begrenzte Einheit zu bilden scheinen, ebenfalls Zusatz sind (vgl. die Erwägungen von Zimmerli, Ezechiel 844). Doch der Eindruck täuscht. Er wird durch die umfangreichen Einschübe V. 13bß.14.15-16.17-22 hervorgerufen, die V. 23 von seinem ursprünglichen Vortext V. 13aba trennen. Auch nach Hossfeld, aaO. 253, besteht "zwischen V 22 und V 23 nur eine Zäsur, aber auf keinen Fall ein Neueinsatz".

<sup>86</sup> V. 24aß, eine Dublette zu V. 23bß, die den Titel יְהוָה einträgt (wohl

21\* das Muster gewesen. Die abschließende Wortbekräftigungsformel *וְהָיָה דְּבַרְתִּי* V. 24b ist in ihrem genauesten Sinn gebraucht: Sie verweist auf das vorgegebene Verheißungswort (Jer 23).

An diesen Grundbestand ist mit dem Neueinsatz V. 25 die Verheißung des Friedensbundes V. 25-31 angeschlossen worden.

Der Abschnitt ist, wie er vorliegt, nicht einheitlich. Auf den ersten Blick ist der Schlußvers V. 31 als Nachtrag zu erkennen<sup>87</sup>. Nach der abschließenden Gottesspruchformel V. 30bß angefügt, ist er eine Art Wiederholung der Bundesformel V. 30, die über V. 25-30 hinweg auf das Thema des Hirtenkapitels zurücklenkt. Der Ausdruck *צֶאֱן מְרֻעִיתִי* "Schafe meiner Weide" stimmt wortwörtlich mit Jer 23,1 überein. In den Psalmen hat er ein weites Echo gefunden (Ps 74,1; 79,13; 95,7; 100,3)<sup>88</sup>.

Der verbleibende Bestand weist eine Reihe von Dubletten auf. Die zweimalige Erkenntnisformel deutet zwingend darauf, daß der Text nachträgliche Ergänzungen enthält<sup>89</sup>. Sie sind am ehesten in V. 27aßb.28 zu suchen. V. 27aßb bildet ein kurzes Erweiswort für sich. Es greift das Motiv des sicheren Wohnens aus V. 25b auf, um es auf die Befreiung vom Joch der Großmächte zu wenden. Daran ist, wohl auf späterer Stufe, in V. 28 die Verheißung angeschlossen, nicht mehr zum Raub (*זָבַח*) der *גִּוִּים* zu werden, - sinngemäß eine Wiederholung des Vorverses, die aber auf die Metaphorik des Hirtenkapitels zurückgreift (vgl. V. 8). Der Wortlaut ist an V. 29 angelehnt, wo ebenfalls die *גִּוִּים* im Blick sind. V. 28aßb nimmt die Verheißung des Tierfriedens aus V. 25 wieder auf. Die Verallgemeinerung *חֵית הָאָרֶץ* "die Tiere des Landes" statt *רֶעָה* "Raubtiere" (V. 25) oder *חֵית הַשָּׂדֶה* "die Tiere des Feldes" (V. 5.8) ist nicht stimmig. Scheidet man V. 27aßb.28 aus, entfallen nicht nur sämtliche Dubletten, sondern der verbleibende Text bildet auch einen schlüssigen Zusammenhang. Der Text der Septuaginta weicht in nicht unerheblichem Maße vom Masoretentext ab, bietet aber keine Veranlassung zu Korrekturen<sup>90</sup>. V. 26bß ist der Inbegriff einer Glosse.

um mit V. 11-12.15-16 auszugleichen), dürfte späterer Zusatz sein, vgl. Hossfeld, aaO. 252. V. 23ba(>LXX) ist Wiederholung von V. 23aa<sup>2</sup> (= Jer 23,4) zur Anbindung der Bundesformel und gehört in den Text. Das unterschiedliche Genus des Objekts erklärt sich mit dem Zitat.

<sup>87</sup> Fohrer, Ezechiel 195; Zimmerli, Ezechiel 834; Hossfeld, aaO. 255.

<sup>88</sup> Zur Auslegung s. Zimmerli, Ezechiel 832.846f.

<sup>89</sup> Daß die Erkenntnisformeln "mehr ornamentale als textgliedernde Funktion" haben (Hossfeld, aaO. 254), sollte man nicht unterstellen.

<sup>90</sup> Um nur einiges zu erwähnen: V. 25: *לִבְטַח* gehört gegen Septuaginta in den Text, da V. 27aß und V. 28b darauf zurückgreifen. V. 26a: *בְּרִיכָה* ist nicht zu missen, denn es wird von der Glosse V. bß vorausgesetzt. Die Kopula vor *וּסְכִינֹת* ist zu belassen (so Smend, Der Prophet Ezechiel 276, nach ausführlicher Diskussion der Versionen: "Man muss also jenes Nebeneinander acceptieren und daraus erklären, dass es sich allerdings im Folgenden vor Allem um die Fruchtbarkeit des Landes handelt"). V. 29: Das masoretische *לְשֵׁם* hat seinen guten Sinn, *ἐὶς ὄνομα* (= *שְׁלוֹם*) versucht eine Erleichterung. V. 30: *אִתָּם* ist für

Wir haben demzufolge mit folgendem Grundbestand der Verheißung zu rechnen:

"Und ich werde einen Friedensbund mit ihnen schließen und werde Raubtiere aus dem Lande verschwinden machen, so daß sie sicher wohnen können auf der Trift und schlafen können in den Wäldern. Und ich werde sie und den Umkreis meines Hügels zum Segen machen und werde den Regen fallen lassen zu seiner Zeit, und die Bäume des Feldes werden ihre Frucht geben, und das Land wird seinen Ertrag geben. Und ich werde ihnen eine Pflanzung erstehen lassen zum Ruhm, und sie werden nicht mehr vom Hunger hinweggerafft werden im Lande und nicht mehr das Schmähen der Völker tragen müssen und werden erkennen, daß ich, Jahwe, ihr Gott, mit ihnen bin, sie aber mein Volk, das Haus Israel, Spruch des Herrn Jahwe" (Ez 34,25-26ba.27aa.29-30).

Im Anschluß an die Davidverheißung Ez 34,23-24 ist hier die Bundesverheißung aus 37,26-27\*(-28?) wiederholt und mit anderem Inhalt gefüllt worden. Wieder setzt das nachgetragene Heilswort ein mit der Ansage **וְכָרַחֵי לָהֶם בְּרִית שְׁלוֹם**, und wieder mündet es in die Bundesformel. Dazwischen steht nicht mehr die Verheißung der kultischen Gegenwart Jahwes (diese ist vorausgesetzt), sondern als deren Begleitumstand und Folge die Verheißung der Sicherheit und Fruchtbarkeit des Landes rings um den Hügel Jahwes. Offenbar hörte der Ergänzter durch die Davidverheißung und deren Vorlage Jer 23,5-6 hindurch das salomonische Idyll 1 Kön 5,5 anklingen: **יָשָׁב הַבָּיִת**. Er beschreibt diese künftige Sicherheit unter dem königlichen Knecht Jahwes mit dem Bild des Hirtenkapitels: Es wird keine Raubtiere mehr geben im Lande (vgl. V. 5.8), so daß die Schafe sicher wohnen auf der Trift, ja sogar im Dickicht der Wälder schlafen können. Die Zusätze V. 27aβb.28 verlassen das Bild und dehnen die Verheißung, ohne Frage im salomonischen Sinne, auf die Freiheit von außenpolitischer Bedrückung aus.

Größeres Gewicht hat die Verheißung der Fruchtbarkeit des Landes erhalten. Voraussetzung des Ernteertrags ist in Palästina der Winterregen zur rechten Zeit<sup>91</sup>. Die Verheißung spricht aber nicht nur die Erfahrung an, daß der zeitige Regen ausbleiben konnte und Hungersnöte die Folge waren - Hungersnöte, die das Bild der Heilszeit, die man erwartete (vgl. wieder 1 Kön 4,20; 5,5), getrübt hätten. Sie antwortet auch, ähnlich wie in 36,29-30 zu lesen ist, auf die Schmähungen der **גִּלִּים**; denn es ist offensichtlich, daß 34,29bβ auf 36,15 zurückgreift. Die Schmähungen lauten sinngemäß: "Das Land frißt seine Bewohner!" (36,13; vgl. Num 13,32)<sup>92</sup>. Wieder können wir unterstellen, daß der Spott

---

die Verbindung von Erkenntnisformel und Bundesformel, die hier vorliegt, unerläßlich; Septuaginta gleicht an den üblichen Gebrauch der Erkenntnisformel an.

<sup>91</sup> Vgl. Noth, Die Welt des Alten Testaments 25-30; Gallig, BRL<sup>2</sup> 1-4.

der Nichtjuden deshalb auf offene Ohren traf, weil er die eigenen Ängste beim Namen nannte. Und zwar dürften es nicht so sehr die Bewohner des Landes als vielmehr die Diasporajuden gewesen sein, deren Befürchtungen getroffen sind<sup>93</sup>. Wir können vermuten, daß sie sich vielfach schwer getan haben, der Sammlungsverheißung nach dem Beispiel Abrahams Folge zu leisten und das gesicherte Dasein in der Diaspora aufzugeben, um im Verheißungsland ein frommes Hungerleidertum zu riskieren. Nicht mehr die Gültigkeit der Landverheißung wie in 11,14-21\* → 36,16-28\* → 37,20-25\* stand für sie in Frage, sondern die Möglichkeit, sie auch tatsächlich wahrzunehmen. Aus diesem Grund ist in Ez 34,25-30\* eine neue Art der Apologetik zu beobachten, die den Heimkehrern die Glaubensprobe Abrahams erleichtern soll: Zur Gabe des Landes tritt die Gabe der Fruchtbarkeit, das Verheißungsland wird zum gelobten Land. Die Verheißung läßt dies so geschehen, daß das Schmähen (חרפה) der Heiden (36,15) durch Segen (ברכה, 34,26a), ihr Spott (כלמה, 36, 6.7.15) durch Ruhm (שם, 34,29a) aufgewogen wird. Man kann darin geradezu die Abrahamverheißung Gen 12,2 wiederfinden: Israel selbst und der Umkreis des Hügels Jahwes sollen ein sprichwörtlicher Segen sein<sup>94</sup>, das Land eine Pflanzung des Ruhms unter den Völkern, gleichsam ein blühender Gottesbeweis, an dem Juden wie Heiden erkennen, daß Jahwe mit Israel ist und Israel das Volk seines Bundes.

#### 8. Lev 26,3-13 und die Bundesverheißungen der Priesterschrift

Die Bundesverheißungen des Ezechielbuches sind in Lev 26, 3-13, dem Segensabschnitt des Segen-und-Fluch-Kapitels, das das Heiligkeitsgesetz Lev 17-26 beschließt, zusammen-

<sup>92</sup> Die Absicht, die Gerichtsankündigungen durch eine entsprechende Heilsprophetie aufzuwiegen, scheidet für Ez 34,25-30\* aus: Hunger und Raubtiere dürften erst durch nachträgliche Umkehrung der Verheißung zu Jahwes Gerichtshelfern geworden sein (Ez 5,16-17) - soweit nicht der Hunger durch den jeremianischen Dreiklang "Schwert, Hunger und Pest" vorgegeben war (Ez 5,12; 6,11-12; 7,15; 12,16). Die Verbindung beider Traditionsstränge in Ez 14,12-23 (vgl. 33,27) dürfte ganz spät sein.

<sup>93</sup> Die Heiden (Ez 36,13) wie die Kundschafter (Num 13,32) sehen das Land von außen! "Der Zusammenhang der beiden Texte dürfte deutlich sein. Offenbar konnten die Leser von P<sup>g</sup> ihn auch erkennen. Sie lebten in einem Augenblick, wo man wieder zurückkehren konnte. Aber vielleicht reizte viele die Rückkehr gar nicht" (*Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte* 212).

<sup>94</sup> ברכה in diesem Gebrauch sonst nur Jes 19,24; Sach 8,13; vgl. Ps 21,7; 37,26. Abgesehen von Ps 21,7 beziehen alle Belege sich auf Gen 12,2.



fassend wiederholt worden. Die Gabe des Bundes ist in diesem Zusammenhang noch bestimmter unter die Voraussetzung des Gesetzesgehorsams geraten.

Die Liste der Segensgaben ist, wie es in der Natur der Sache liegt, nachträglich angereichert worden. Die Zufügungen sind an den Spannungen und Übertreibungen zu erkennen. V. 11b-12a $\alpha$  erweist sich anhand der Wiederaufnahme als Einschub. Die Wendung V. 11b ist der Fluchreihe (V. 15.30) entnommen, V. 12a $\alpha$  erinnert an 2 Sam 7,6-7. Der Zusatz will die Segensreihe, die die Seßhaftigkeit im Lande voraussetzt, mit der Wüstenwanderung in Einklang bringen. Wahrscheinlich steht er mit dem Einbau des Heiligkeitgesetzes in die Priesterschrift in Verbindung. "10 sprengt inhaltlich den Zusammenhang. Die Rückkehr zum Thema von 5b fällt auf" (K.Elliger<sup>95</sup>). V. 8 (vgl. Dtn 32,30// Jos 23,10) ist an Anknüpfung und Wiederaufnahme als Erweiterung von V. 7 zu erkennen<sup>96</sup>. V. 7 seinerseits steht in Spannung zu V. 6b $\beta$  und dürfte in Anlehnung an Dtn 28,7 ergänzt sein. V. 6a $\alpha$  trennt V. 5b $\beta$  und V. 6a $\beta$ , die zusammengehören. Das Stichwort שְׁלוֹם stammt aus Ez 34,25, die ungelenke Anbindung וְנִחַתִּי ist V. 4 und V. 11 nachempfunden. Die paradiesischen Zustände, die V. 5a in Aussicht stellt, sind zu viel des Guten<sup>97</sup>. Der ursprüngliche Segen (V. 4.5b $\alpha$ ) hatte sich mit dem Sattwerden begnügt. Dazu ist die unmittelbare Aufeinanderfolge von Ernte und Saat (vgl. Am 9,13) nicht erforderlich.

Die ursprüngliche Segensreihe lautete:

"Wenn ihr in meinen Ordnungen wandelt und meine Gebote einhaltet und sie tut, werde ich eure Regengüsse geben zu ihrer Zeit, und das Land wird seinen Ertrag geben, und die Bäume des Feldes werden ihre Frucht geben, so daß ihr euer Brot essen werdet bis zur Sättigung. Und ihr werdet sicher wohnen in eurem Lande und werdet euch niederlegen, ohne daß einer euch aufschreckt, und ich werde Raubtiere aus dem Lande verschwinden machen, und kein Schwert wird euer Land mehr durchziehen. Und ich werde mich euch zuwenden und werde euch fruchtbar machen und werde euch zahlreich machen. Und ich werde meinen Bund mit euch aufrichten und werde meine Wohnung in eure Mitte geben und will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Ich bin Jahwe, euer Gott, der ich euch aus Ägyptenland geführt habe, daß ihr ihnen nicht mehr Sklaven seid. Ich zerbrach die Stangen eures Jochs und ließ euch aufrecht gehen" (Lev 26,3-4. 5b.6a $\beta$ b.9.11a.12a $\beta$ b-13).

Diese Reihe bedingter Segensverheißungen ist mitten im Gesetz ein Stück "Prophetie in poetisch-pathetischer Rede" (Wellhausen<sup>98</sup>). "Stünde unser Kapitel nicht im Leviticus,

<sup>95</sup> Leviticus 365. Ebenso Noth, Das dritte Buch Mose 174; Thiel, Erwägungen zum Alter des Heiligkeitgesetzes 64; Baltzer, Ezechiel und Deuteronomias 157.

<sup>96</sup> Ebenso Elliger, aaO.

<sup>97</sup> Ebenso Elliger, aaO.

<sup>98</sup> Die Composition des Hexateuchs 168 = Prolegomena zur Geschichte Israels 380. Elliger, Leviticus 364, sieht die Reihe "zum Teil metrisch

so würde man es ohne Zweifel für eine Reproduktion zum geringsten Teil der älteren, zum größten Teil der jeremianisch-ezechieliischen Weissagungen halten"<sup>99</sup>. Die einleitende Gesetzesparänese, deren Verbreitung Dtn 26,16 → Ez 11,20 → 36,27 → 37,24 wir verfolgt haben, enthält hier die Wendung יהוה מצות שמר, eine Anlehnung an die Einleitung des Segen-und-Fluch-Kapitels Dtn 28, das im ganzen für Lev 26 Modell gestanden hat<sup>100</sup>. Anders als bei den Ezechiel-Belegen ist der Gesetzesgehorsam Vorbedingung nicht mehr der Gabe des Landes, sondern des Segens im Land – ein Zeichen der jüngeren Zeitverhältnisse. Die Segensverheißungen sind klar gegliedert: V. 4.5ba Fruchtbarkeit und Sättigung; V. 5bβ.6aββ Sicherheit und Frieden; V. 9a Zuwendung Jahwes und Mehrung Israels; V. 9b.11a.12aββ kultische Gegenwart Jahwes und Bund. Abschließend werden die Verheißungen durch eine Selbstvorstellung Jahwes nach Art des Dekalogs unterstrichen (V. 13). Die Verlagerung der Selbstvorstellung von der Präambel in die Unterschrift, die auch sonst für das Heiligkeitgesetz kennzeichnend ist, dürfte mit dem Vorbild des ezechieliischen Erweisworts zusammenhängen.

Die Einzelheiten des Segens sind aus verschiedenen Heilsworten des Ezechielbuches zusammengesucht. Am ausführlichsten sind die beiden Worte vom Friedensbund Ez 34,25-30\* und 37,26-27\* herangezogen<sup>101</sup>. Aus 34,26ba.27aa stammt die Ankündigung der Fruchtbarkeit des Landes (V. 4). Der Regen zur rechten Zeit als Voraussetzung einer ertragreichen Ackerwirtschaft ist dabei in größerer Deutlichkeit als Gabe Jahwes an sein gehorsames Volk dargestellt; indessen ist die Wendung וְהָיָה לָכֵן וְהָיָה לָכֵן statt וְהָיָה לָכֵן einigermassen wunderlich. Die Verheißung sicheren Wohnens (יָשָׁב לְבֵטָח), die in dem salomonischen Idyll 1 Kön 5,5 ihren Ursprung hat, ist von dort über Jer 23,6 → Ez 34,25.27.28 nach Lev 26,5bβ

---

und im Parallelismus membrorum geformt". Daran ist richtig, daß Lev 26, 3-13\* im Vergleich mit den Ezechielparallelen an den gleichmäßigen Sätzen und der Abwesenheit der Nota accusativi den Willen zu poetischer Stilisierung erkennen läßt. Die weitergehende Folgerung, daß hier "höchstwahrscheinlich ein agendarisches Stück und, da es mit dem Regen beginnt, doch wohl ein Stück aus der Agenda des Herbstfestes" vorliegt (Elliger, 365), scheitert daran, daß Lev 26 nachweislich auf anderen traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen beruht.

<sup>99</sup> Wellhausen, aaO. 170 = 381.

<sup>100</sup> S.o. S.108f. mit Anm.137. Zimmerli, Ezechiel 77\*, stellt fest, "daß das im Kopfstück der Heils- (3) wie der Unheilsaussagen (14f.) sich findende מְצוֹה (schon 22,31) bei Ez völlig fehlt – eine gewichtige Differenz im Wortgebrauch." Die Differenz ist aus Dtn 28,1 zu erklären und spricht insofern nicht für die Eigenständigkeit von Lev 26 gegenüber der ezechieliischen Tradition.

<sup>101</sup> Baltzer, Ezechiel und Deuteriojesaja 156f., hat dazu eine nützliche Synopse zusammengestellt.

gewandert. Der Zusatz "וְאִין מֵחַרִּיר" und niemand ist da, der (sie) aufschreckt" dürfte in Ez 34,28 entstanden sein<sup>102</sup>. Die erste Voraussetzung dieser Sicherheit ist, auch hier im Bild des ezechielischen Hirtenkapitels, das Verschwinden des Raubwilds: Der Satz Lev 26,6ba stimmt wortwörtlich mit Ez 34,25aß überein, wo er durch V. 5.8 veranlaßt ist. Daran schließt in Lev 26,6bß die Verheißung äußeren Friedens an. Die Wendung חֵרֶב תֵּעָרַב בְּאֶרֶץ, die dazu gebraucht ist, findet sich in Ez 14,17<sup>103</sup>. Die Verheißung der Zuwendung Jahwes וּפְנִיתִי אֵלֵיכֶם (V. 9) ist wörtlich aus Ez 36,9 übernommen. Ursprünglich stammt sie aus der Psalmensprache<sup>104</sup>. In Ez 36, 10 wie in Lev 26,9 schließt die Verheißung der Mehrung daran an. Die Ankündigung, daß Jahwe seinen Bund (wieder) aufrichten werde (V. 9b), ist aus Ez 16,62 entlehnt.

Ez 16,59-63 sind eine letzte, heilsprophetische Fortschreibung der umfangreichen Bildrede von der untreuen Frau<sup>105</sup>. Als versöhnlicher Schluß wird hier in Aussicht gestellt, daß Jahwe seines Bundes gedenken wird, den er mit der untreuen Frau in ihren Jugendtagen geschlossen hat (V. 8). Jerusalem hat den Bund gebrochen - auch diese Wendung, die aus Ez 17,16.18 stammt, ist nach Lev 26,15 übernommen worden -, aber Jahwe wird ihn wieder aufrichten als einen immerwährenden Bund (בְּרִית עוֹלָם). Man sieht: Dies ist die Verheißung des neuen Bundes, mit etwas anderen Worten ausgesagt. Die Wendung וְהִקִּמְתִּי אֶת בְּרִיתִי אִתָּךְ (V. 62a), die in Lev 26,9b aufgegriffen ist, faßt die Verheißung V. 60 zusammen, um zu der Erkenntnisformel V. 62b überzuleiten<sup>106</sup>.

Die Verbindung der Bundesverheißung mit der Gabe des Heiligtums inmitten Israels (V. 11a.12aßb) hat, wie wir gesehen haben, in Ez 37,26-27\* ihren Ursprung. Im Segen des Heiligkeitgesetzes ist lediglich der ezechielische Ausdruck מִקְדָּשׁ "Heiligtum" gegen den priesterschriftlichen משכֵּן "Wohnung" ausgetauscht und die Bundesformel (← Jer 31,33b) in die Anrede umgesetzt worden. Veranlaßt durch das Stichwort עֲבָדִים "Knechte" findet sich schließlich im Anschluß an die Präambel des Dekalogs in V. 13ba die Verheißung des Zerbrechens der Jochstangen aus Ez 34,27b zielt, hier allerdings rückblickend auf die Befreiung aus Ägyptenland gewendet. Sie ist eine der klassischen Wendungen der konventionellen Heilsprophetie, die in jener Zeit

<sup>102</sup> Sonst Jer 30,10 ← 46,27 (s.o. S.191); Ez 39,26 (← 34,28); Mich 4,4; Nah 2,12; Zef 3,13; Ijob 11,19; negativ Jes 17,2; Jer 7,33 → Dtn 28,26.

<sup>103</sup> Zu חֵרֶב als verselbständigte Metapher vgl. bes. Ez 21.

<sup>104</sup> Vgl. Ri 6,14; 1 Kön 8,28; Ps 25,16; 69,17; 86,16; 102,18; 119,132. Dazu Veijola, Das Klagegebet in Literatur und Leben der Exilsgeneration, bei Anm.40.41.

<sup>105</sup> Hölscher, Hesekiel. Der Dichter und das Buch 97; Bertholet, Hesekiel 57; Fohrer, Ezechiel 92f.; Zimmerli, Ezechiel 369-371.

<sup>106</sup> Fohrer, Ezechiel 92, hält V. 62 für eine Glosse. Wahrscheinlicher sind V. 62-63 eine nachgetragene, erweiterte Wiederholung von V. 60-61.

geprägt worden sein kann, als das vorexilische Juda Assurs Vasall gewesen ist<sup>107</sup>.

Verglichen mit den ezechielischen Bundesverheißungen ist auch im Segen des Heiligkeitgesetzes die Gabe des Bundes an die Bedingung des Gesetzesgehorsams geknüpft. Die Bedingung tritt sogar noch deutlicher heraus, da der Kodex des zu haltenden Gesetzes voransteht und der Fluch für den Fall des Ungehorsams - des Bundesbruchs - folgt (V. 14-39). Zugleich aber ist mit der Aufnahme von Ez 37,26-27\* der Bund wiederum - und zwar betont - mit der Gegenwart Jahwes im Kult seines Heiligtums verbunden. Beides ist indessen im Grunde unvereinbar: die Begründung des Gottesverhältnisses auf den Gehorsam und die Gewissensentscheidung (notwendigerweise: des einzelnen!) und die Begründung des Gottesverhältnisses auf das opus (cotidie) operatum eines institutionalisierten Kultes. Es ist denn auch bald darauf auseinandergetreten. Durch den Nachtrag einer bedingungslosen Bundesverheißung in V. 42-45\* wurde der Fluch des Ungehorsams zur Episode der vergangenen Geschichte entwertet und seiner drohenden Schärfe beraubt. Und in den Bundesverheißungen der Priesterschrift trat die Gehorsamsforderung vollends in den Hintergrund zugunsten der unbedingten Zusage der kultischen Gegenwart Jahwes inmitten Israels<sup>108</sup>. Davon wird sogleich zu handeln sein.

Die Tatsache, daß Lev 26,3-13\* auf den ezechielischen Bundesverheißungen beruht, hat erhebliche Weiterungen. Denn nirgends ist so deutlich wie in diesem Kapitel, daß die Redaktion des Heiligkeitgesetzes selbst die Feder geführt hat, die hier die von ihr zusammengestellte Sammlung von Gesetzen nach dem Vorbild des Deuteronomiums mit Segen und Fluch beschließt.

"Wenn die Absicht von Lev. 26, zu Kap. 17-25 den Schluss zu bilden, unbestreitbar ist, so liegt es am nächsten, den Verfasser jener Sammlung auch für den Verfasser der Rede anzusehen" (Wellhausen<sup>109</sup>).

<sup>107</sup> S. Jes 9,3; 10,27; 14,25; Jer 28,2.4.11; 30,8. Die übertragene Bedeutung von "Joch", die auch in assyrischen Königsinschriften stehend ist, geht besonders deutlich aus 1 Kön 12 hervor.

<sup>108</sup> Dazu s. Zimmerli, Sinaibund und Abrahambund. Man kann wie Lohfink, Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitgesetzes 134-136, davon sprechen, daß in Lev 26 der deuteronomistische und der priesterliche Typ der alttestamentlichen Theologie einander gegenüberstehen. Dies würde gegen Lohfink (der die Reihenfolge umkehrt) bedeuten, daß hier der Übergang von der deuteronomistischen Theologie, die durch die ezechielsche Tradition vermittelt ist, auf die priesterliche Theologie zu beobachten ist. Bemerkenswert dabei, daß die deuteronomistische, nicht die priesterliche Theologie für den "Nomismus" steht.

<sup>109</sup> AaO. 168 = 379.

Es sind gerade Lev 26 und die mit Lev 26 verwandten paränetischen Gebotseinkleidungen in den vorangehenden Kapiteln<sup>110</sup>, die es ermöglichen, das Heiligkeitsgesetz als eigenständige Größe innerhalb der priesterschriftlichen Gesetze zu unterscheiden<sup>111</sup>. Das aber bedeutet, daß anhand von Lev 26 der traditionsgeschichtliche Ort des Heiligkeitsgesetzes als ganzen sich bestimmen läßt: Das Heiligkeitsgesetz steht in Abhängigkeit von der ezechielischen Tradition, deutlicher: es ist das Gesetz, das aus der ezechielischen Tradition (die ihrerseits zunächst am deuteronomischen Gesetz ausgerichtet gewesen ist) hervorgegangen ist. Diese Erkenntnis, die der älteren Literarkritik schon einmal als gesichert gegolten hat<sup>112</sup>, läßt sich bis in die Einzelheiten des Wortlauts hinein bestätigen. Es genügt, auf das wichtigste Beispiel hinzuweisen, auf die Gesetzesparänese Lev 26,3, die wir über Ez 37,24 + 36,27 + 11,20 bis zu ihrem Ursprung in Dtn 26,16 verfolgt haben. Von ihr gilt:

<sup>110</sup> Z.B. Lev 18,2b-5.24-30; 19,2aßb.36b-37; 20,7-8.22-26; 22,31-33; 25,18-22.

<sup>111</sup> Es trägt zur Klärung der literarischen Probleme wenig bei, wenn neuerdings mehrfach die ursprüngliche Eigenständigkeit des Heiligkeitsgesetzes wieder bestritten wird. Für diesen Fall gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder ist die Erstredaktion des Heiligkeitsgesetzes mit der Erstredaktion der Priesterschrift identisch, oder sie schrieb ergänzend in den bestehenden Zusammenhang der Priesterschrift hinein, so daß sie traditionsgeschichtlich von ihr abhängt. Beides ist unmöglich: Lev 26 und die mit diesem Kapitel verwandte Gesetzesparänese in Lev 18-25 sind von der Priesterschrift unabhängig und stehen dem Deuteronomium und dem Ezechielbuch näher als ihr. *Kilian*, Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes 174, stellt fest, "daß sowohl im ganzen Rh-Gesetzeswerk als auch in seiner Paränese kein einziger P-Terminus begegnet. Auf Grund dieser Eigenart läßt sich ja gerade das H-Korpus von den späteren P-Zusätzen scheiden." So gibt es nur die Möglichkeit, daß das Heiligkeitsgesetz vor und neben der Priesterschrift bestanden hat, bevor es durch nachträglichen redaktionellen Einbau in deren Rahmen geriet. Für diese Lösung sprechen auch die gelegentlichen sekundären Verklammerungen von H mit P, zu denen vielleicht auch der Schlußvers Lev 26,46 zu rechnen ist.

<sup>112</sup> Vgl. *Wellhausen*, Prolegomena 378; *Kuenen*, Historisch-kritische Einleitung I 1, 270-275 (mit Darstellung der damaligen Forschungslage); *Baentsch*, Das Heiligkeit-Gesetz; *Bertholet*, Leviticus 94; *Baentsch*, Exodus-Leviticus-Numeri 431; zuletzt ausführlich *Kilian*, aaO. (mit knapper Darstellung der heutigen Forschungslage S. 180-182): "Daß Ezechiel aus Lev 26 zitiert hat, ist für ausgeschlossen zu erachten, da es äußerst schwer fällt zu glauben, der Stil des Propheten sei weithin an Lev 26 orientiert, während der umgekehrte Fall viel wahrscheinlicher ist" (S. 161). Das hat nicht gehindert, daß in den neueren Arbeiten zum Ezechielbuch, so weit ich sehe, durchgehend die Abhängigkeit Lev 26 → Ez 34; 37 vertreten wird.

"V. 3, der die Predigt eröffnet, die Kap. 26 darstellt, zeigt durch seine Terminologie den Zusammenhang dieses Kap. mit der übrigen, H durchziehenden Predigt auf" (W.Thiel<sup>113</sup>),

vgl. bes. Lev 18,4.5; 19,37; 20,22; 25,18, sonst 18,26.30; 19,19; 20,8; 22,31. Die traditionsgeschichtliche Abfolge Deuteronomium → Ezechielbuch → Heiligkeitsgesetz ist hier mit Händen zu greifen<sup>114</sup>. Damit soll nicht ausgeschlossen sein, daß für die späten Ergänzungen des Ezechielbuches umgekehrt die Abhängigkeit vom Heiligkeitsgesetz möglich gewesen ist<sup>115</sup>. Das Verhältnis Ezechielbuch - Heiligkeitsgesetz dürfte so wenig wie das Verhältnis Jeremiabuch - Deuteronomium ein einfaches gewesen sein.

Die Bedeutung von Lev 26,3-13\* als traditionsgeschichtlichem Schlüsseltext ist damit nicht erschöpft. Der Segen des Heiligkeitsgesetzes hat nicht nur die Bundesverheißungen des Ezechielbuches aufgenommen und zusammengefaßt, sondern er hat seinerseits wiederum für die Bundesverheißungen der Priesterschrift das Muster abgegeben.

"In Lev 26,9.11-13 finden sich ganz bestimmte Aussagen des priesterlichen Geschichtswerks (P<sup>g</sup>). Sie erscheinen in der Formulierung, die sie in P<sup>g</sup> haben. Und zwar handelt es sich bei P<sup>g</sup> um die zentralsten theologischen Aussagen, die überhaupt über Jahwes Verhältnis zu Israel gemacht werden. ... Die Zusammenhänge mit Texten der priesterlichen Geschichtserzählung sind von solcher Intensität, daß man bei den sonst in der alttestamentlichen Forschung üblichen Anforderungen an Kriterien der Literarkritik ohne weiteres auf gleichen Verfasser oder auf literarische Abhängigkeit in der einen oder anderen Richtung schließen darf" (N.Lohfink<sup>116</sup>).

Lohfink bezieht sich mit diesen Feststellungen auf die Bundesverheißungen an Abraham Gen 17,3-8 und an Mose vor Beginn des Auszugs aus Ägypten Ex 6,4-8 sowie zum Abschluß der Offenbarung auf dem Sinai Ex 29,43-46. Auch für die Bundesverheißung an Noach Gen 9,8-9.11aßb treffen sie zu. Die Übereinstimmung dieser vier Bundesverheißungen mit Lev 26,9.11a.12aßb-13 liegt auf der Hand<sup>117</sup>:

<sup>113</sup> Erwägungen zum Alter des Heiligkeitsgesetzes 63f.

<sup>114</sup> Thiel, aaO. 70: "Das Heiligkeitsgesetz steht in deuteronomistischen Traditionszusammenhängen."

<sup>115</sup> Dies trifft möglicherweise zu für die sakralrechtlichen Erörterungen wie Ez 18 und verwandte Texte, s. Schulz, Das Todesrecht im Alten Testament 163-187, und Garscha, Studien zum Ezechielbuch.

<sup>116</sup> AaO. 131.133.

<sup>117</sup> Ich setze hier die oben unternommene literarkritische Rekonstruktion der ursprünglichen Segensreihe voraus. Sie wird durch die priester-schriftlichen Sekundärtexte bestätigt.

ואני הנני מקים את בריתי אתכם  
ואת זרעכם אחריכם  
(Gen 9,9) .

והקימתי את בריתי אתכם  
(Lev 26,9b) .

והפרתי אתך במאד מאד  
ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו  
והקמתי את בריתי ביני ובינך  
ובין זרעך אחריך לדרתם לברית עולם  
להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך  
ונתתי לך ולזרעך אחריך  
את ארץ מגריך את כל ארץ כנען  
לאחזת עולם  
והייתי להם לאלהים  
(Gen 17,6-8) .

ופניתי אליכם  
והפריתי אתכם  
והרביתי אתכם  
והקימתי את בריתי אתכם

ונתתי משכני בתוכם

והייתי לכם לאלהים  
ואתם תהיו לי לעם  
(Lev 26,9.11a.12a8b) .

וגם הקמתי את בריתי אתם  
לחת להם את ארץ כנען  
את ארץ מגריהם אשר גרו בה

והקימתי את בריתי אתכם  
ונתתי משכני בתוכם

...  
ולקחתי אתכם לי לעם  
והייתי לכם לאלהים  
וידעתם כי אני יהוה אלהיכם  
המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים  
(Ex 6,4.7) .

והייתי לכם לאלהים  
ואתם תהיו לי לעם  
אני יהוה אלהיכם  
אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים  
(Lev 26,9b.11a.12a8b-13aα) .

ושכנתי בתוך בני ישראל  
והייתי להם לאלהים  
וידעו כי אני יהוה אלהיהם  
אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים  
לשכני בתוכם  
אני יהוה אלהיהם  
(Ex 29,45-46) .

והקימתי את בריתי אתכם  
ונתתי משכני בתוכם  
והייתי לכם לאלהים  
ואתם תהיו לי לעם  
אני יהוה אלהיכם  
אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים  
(Lev 26,9b.11a.12a8b-13aα) .

Die ezechielischen Bundesverheißungen, über den Segen des Heiligkeitgesetzes vermittelt<sup>118</sup>, sind in der Priester-

<sup>118</sup> Lohfink sieht die Abhängigkeit in umgekehrter Richtung verlaufen. Er hält Lev 26,9.11-12 für einen von der Priesterschrift abhängigen Einschub in den Segen des Heiligkeitgesetzes. Die Hypothese beruht auf drei Voraussetzungen: (1) auf Elligers These, daß der Kern von Lev 26,3-13\* ein agendarisches Stück aus der Liturgie des Herbstfestes sei; (2) auf der Annahme, V. 9.11-12 ließen sich aus der ursprünglichen Segensreihe herauslösen (ähnlich und ebenso unrichtig Thiel, aaO. 64); (3) auf der Annahme, in diesen drei Versen, die in der Tat von Lieblingswörtern der Priesterschrift wimmeln, gäbe es "nur ganz schwache Bezüge zu Ezechiel" (S. 130). Alle drei Voraussetzungen sind falsch, wie ich oben gezeigt habe: (1) Lev 26,3-13\* ist ein literarisches Erzeugnis, das auf der Grundlage des Ezechielbuches und seiner Theologie zusammengestellt worden ist, ohne eine eigene Überlieferungsgeschichte

schrift zu Stationen eines heilsgeschichtlichen Weges auseinandergezogen worden, der sich vom Ende der Flut bis zur Sinaioffenbarung erstreckt:

Zu Noach und seinen Söhnen: "Und ich, siehe, ich richte meinen Bund auf mit euch und mit euren Nachkommen nach euch, daß nicht noch einmal alles Fleisch ausgerottet werden wird durch die Wasser der Flut und nicht noch einmal eine Flut kommen wird, die Erde zu verheeren" (Gen 9,9.11aßb<sup>119</sup>).

Zu Abraham: "Und ich werde dich überaus fruchtbar machen und werde dich zu Völkern machen. Könige werden aus dir hervorgehen. Und ich werde meinen Bund aufrichten zwischen mir und dir sowie deinen Nachkommen nach dir in ihren Geschlechtern als einen ewigen Bund, dein Gott zu sein und deiner Nachkommen nach dir. Und ich werde deinen Nachkommen nach dir das Land deiner Fremdlingschaft geben, das Land Kanaan, zu ewigem Besitz, und werde ihr Gott sein" (Gen 17,6-8).

Zu Mose: "Auch habe ich meinen Bund mit ihnen (scl. den Erzvätern) aufgerichtet, ihnen das Land Kanaan zu geben, das Land ihrer Fremdlingschaft, darin sie als Fremdlinge weilten. Auch habe ich die Wehklage der Israeliten gehört, die die Ägypter zum Dienst zwangen, und habe an meinen Bund gedacht. Darum sage den Israeliten: Ich bin Jahwe, und ich will euch herausführen aus der Fron Ägyptens und will euch herausreißen aus ihrem Dienst und will euch loskaufen mit ausgestrecktem Arm und mit großen Gerichten und werde euch mir zum Volk nehmen und werde euer Gott sein. Und ihr werdet erkennen, daß ich Jahwe, euer Gott, bin, der euch herausführt aus der Fron Ägyptens" (Ex 6,4-7).

Zu Mose: "Und ich werde das Zelt der Begegnung heiligen und den Altar und werde inmitten der Israeliten wohnen und werde ihr Gott sein. Und sie werden erkennen, daß ich Jahwe, ihr Gott, bin, der ich sie aus Ägyptenland geführt habe, in ihrer Mitte zu wohnen. Ich bin Jahwe, ihr Gott" (Ex 29,44a.45-46<sup>120</sup>).

Die Abhängigkeit dieser Verheißungen von der ezechielischen Tradition ist auch über Lev 26 hinaus an den Einzelheiten des Wortlauts abzulesen. Wie der Ausdruck הָקִים בְּרִית "den Bund (wieder)aufrichten",

"der immer die Einlösung, Durchführung, Aufrechterhaltung einer früher gemachten Aussage durch Gott oder einen Menschen ausdrückte" (N.Lohfink<sup>121</sup>),

---

zu haben; (2) in V. 9-13 sind nur V. 10.11b-12a auszuscheiden, das Übrige ist ursprünglicher Bestandteil der Reihe; (3) V. 9.11a.12aßb sind aus Ez 36,9-10; 16,62; 37,26-27 geschöpft. An der traditions-geschichtlichen Abfolge Ezechiel → Heiligkeitsgesetz → Priesterschrift (Wellhausen, Prolegomena 378) ist auch im Detail nicht zu rütteln.

<sup>119</sup> Die Ausdehnung des Noachbundes auf die Tierwelt V. 10-11a ist ein Einschub, wie an der Wiederaufnahme V. 11a → V. 9 zu erkennen ist.

<sup>120</sup> Die Erwähnung Aarons und seiner Söhne V. 44b ist nachgetragen.

<sup>121</sup> AaO. 135 Anm.10. Lohfink zählt die Wendung zu den "Gewaltsam-



über Lev 26,9b auf die Verheißung der Bundeserneuerung in Ez 16,59-63 zurückgeht, sind auch die Wendungen ברית עולם "ewiger Bund" (Gen 17,7<sup>122</sup>) und זכר ברית "des Bundes gedenken" (Ex 6,5<sup>123</sup>) aus Ez 16,60 genommen. Der Redebefehl לכן אמר "darum sage" (Ex 6,6) entspricht dem Schema des ezechielischen Prophetenworts<sup>124</sup>. Die Wendung "herausreißen aus der Knechtschaft" (נצל hi., Ex 6,6aß) stammt aus Ez 34,27bß + 10ba. Daß die Erkenntnisformel (Ex 6,7; 29,46) bei Ezechiel ihren Ursprung hat, liegt auf der Hand.

Im Aufbau der Priesterschrift finden die vier Bundesverheißungen sich jeweils an entscheidender Stelle: am Ende der Ur-Katastrophe (Gen 9), zu Beginn der besonderen Geschichte Gottes mit Israel (Gen 17), vor der Herausführung aus Fremdherrschaft und Zerstreuung (Ex 6) und zu Beginn des institutionalisierten Kults (Ex 29). Sie zählen zu den tragenden Säulen der Geschichtsdarstellung, so daß man berechtigt ist, die Priesterschrift mit Wellhausen, wenn auch in etwas anderem Sinne als er, als "*liber quatuor foederum*" zu bezeichnen<sup>125</sup>. In der Abfolge des heilsgeschichtlichen Paradigmas ordnen die vier Bünde sich zu einer Gesamtaussage, die ebenso zielgerichtet wie für die angesprochenen Zeitgenossen durchsichtig ist. Die Adressatenschaft der Priesterschrift ist nicht anders als bei den Bundesverheißungen des Ezechielbuches die jüdische Diaspora des 4. Jh.s. Nach der Ur-Katastrophe der Sintflut, die, wiederum in Aufnahme der ezechielischen Prophetie (Gen 6,13 + Ez 7,2 + Am 8,2), in eigenartiger und doch eindeutiger Verschlüsselung und Verschiebung auf die Katastrophe Judas gedeutet wird<sup>126</sup>, ergeht als erste Bundesverheißung die Zusage Gen 9,8-9.11aßb<sup>127</sup>. Ihr

---

keiten der priesterschriftlichen Terminologie".

<sup>122</sup> Sonst in P: Gen 9,16; 17,13.19; Ex 31,16; Lev 24,8.

<sup>123</sup> Sonst in P: Gen 9,15.16; Ex 2,24; Lev 26,42.45. Darüber hinaus Jer 14,21; Am 1,9 (Zusatz); Ps 105,8; 106,45; 111,5; 1 Chr 16,15.

<sup>124</sup> Die Lesart der Septuaginta ist sekundär.

<sup>125</sup> Die Composition des Hexateuchs 1. Ausführlich Prolegomena 335-340. Wellhausen zählte als die vier Bünde den Schöpfungsbund, den Noachbund, den Abrahambund und den Sinaibund. Doch lassen die mit der Schöpfung verbundenen Zusagen keinerlei bundestheologische Zielsetzung erkennen. V.Rad, Die Priesterschrift im Hexateuch 175, und Zimmerli, Sinaibund und Abrahambund, haben auch das Vorhandensein eines Sinaibundes bei P in Zweifel gezogen. Mit ihrer Kritik sind an die priesterschriftliche Bundesvorstellung zu enge Maßstäbe angelegt: Auch Noach- und Abrahambund sind bei P nicht eigentlich Bundesschlüsse, sondern Bundesverheißungen. Für diese Verheißungen muß nicht der Begriff ברית, sondern kann auch die Bundesformel stehen.

<sup>126</sup> S. Smend, "Das Ende ist gekommen".

<sup>127</sup> Die Wiederholung des Schöpfungssegens Gen 9,1-7, die den Mehrungsbefehl 8,17b verdoppelt, dürfte später eingeschoben worden sein. V.12-17 geben sich durch die Redeeinleitungen V. 12 und V. 17 als Nachträge

Ziel: "Eine Katastrophe wie diese wird sich nicht wiederholen" (*R. Smend*<sup>128</sup>). Die Verheißung des Friedensbundes Jes 54,9-10, die auf den Noachbund der Priesterschrift Bezug nimmt, liest sich wie die Entschlüsselung dazu<sup>129</sup>. Mit der Bundesverheißung Gen 17 beginnt die besondere Zuwendung Gottes zu Abraham, dem Typus des Israeliten in der Fremde<sup>130</sup>. Ihm wird die starke Vermehrung seines Geschlechts<sup>131</sup> und, besonders nachdrücklich, der ewige Besitz des Landes Kanaan zugesagt<sup>132</sup>. Nachdem diese Verheißung gegenüber Jakob bekräftigt worden ist (Gen 35,11-12), wird sie anlässlich des Exodusbundes Ex 6,2-8 um die Zusage der Befreiung und Herausführung aus der Knechtschaft der Fremde ergänzt. Der Exodus geschieht freilich nicht um seiner selbst willen. Nach einem kurzen Zwischenspiel, in dem die Israeliten, die sich von den Fleischtöpfen der Diaspora getrennt haben, auf wunderbare Weise von Jahwe selbst gespeist werden<sup>133</sup>, erreicht das Geschehen den Höhepunkt mit der Offenbarung auf dem Sinai. Ihr einziger Inhalt ist, als Gesetz über die Stiftshütte verschlüsselt, die Einrichtung des Kults auf dem Zion. Auf die zahlreichen und ermüdenden Einzelheiten - deren Menge ursprünglich viel geringer gewesen ist - kommt es nicht so sehr an wie auf das theologische Ziel, das am Beginn (Ex 25,8) wie am Ende der Offenbarungsrede (Ex 29,45-46<sup>134</sup>) ausgesprochen ist. Es ist zu-

---

zu erkennen, die nicht zu P<sup>G</sup> gehören. Die Schwankungen des Sprachgebrauchs belegen ein übriges.

<sup>128</sup> AaO. 71.

<sup>129</sup> Jes 54,9-10 sind ein Nachtrag zu dem Heilswort 54,1-4.7-8 (vgl. auch o. S.143 Anm.38). *Duhm*, Das Buch Jesaia 381, hält die Stelle für "eine Frucht aus der Lecture des Jahvisten (Gen. 8,20-22)". Das ist richtig und falsch zugleich; richtig, weil P<sup>G</sup> sich eng an die jehowistische Vorlage anlehnt, wie sie es auch sonst häufig tut; falsch, weil erst P<sup>G</sup> die Verheißung auf den Begriff בְּרִית bringt.

<sup>130</sup> "Merkwürdig ist es, mit welchem Nachdruck stets im Priesterkodex hervorgehoben wird, daß die Patriarchen ein Leben in der Fremde geführt haben, daß sie *Gerim* gewesen seien" (*Wellhausen*, Prolegomena 340).

<sup>131</sup> Zu den Königsverheißungen Gen 17,6b.16bß; 35,11b vgl. 2 Sam 7,12; 1 Kön 8,19. S.u. S.254f.

<sup>132</sup> Die Bundeszusage Gen 17,2 fällt mit der Tür ins Haus. Abrahams Proskynese (V. 3) sollte sofort auf die Selbstvorstellung Gottes (V. 1) folgen. Zum Wortlaut, der von V. 7.19 abweicht, vgl. 9,12 (P<sup>S</sup>). Der Redegang V. 9-14 wird durch die neue Redeeinleitung als Nachtrag ausgewiesen. Auch V. 23-27, die mit V. 9-14 zusammenhängen, gehören nicht zu P<sup>G</sup>, ebensowenig 21,4. Die Beschneidung war für P<sup>G</sup> kein Thema. Innerhalb von 17,15-22 ist mit weiteren Nachträgen zu rechnen.

<sup>133</sup> Zur Virulenz des Themas vgl. die Segensverheißungen Ez 34,25-30\* → Lev 26,3-13\*.

<sup>134</sup> Nach *Wellhausen*, Die Composition des Hexateuchs 137, ist "alles, was hinter Kap. 25-29 folgt, ein Nachtrag von späterer Hand." Zustimmung *Kuenen*, Historisch-kritische Einleitung I,1, 69-73. Die Auffas-

gleich das Ziel der Priesterschrift als ganzer:

"Hier an diesem Ort vollzieht sich der Wechselverkehr zwischen dem heiligen Gott und dem Volk Israel. Das ist der theologische Scopus des Stiftshüttengesetzes. Nicht den Einzelementen gilt das letzte religiöse Interesse, sondern dieser Funktion der Stiftshütte zwischen Gott und Volk, wie sie in der überaus wichtigen (...) Bestimmung Ex. 29,42b-46 zum Ausdruck kommt. Hier hat P sich klar ausgesprochen, und daran müssen wir uns halten" (G.v.Rad<sup>135</sup>).

In ihrer Darstellung des Sinaigeschehens entpuppt die Priesterschrift sich auf ihre besondere Weise als eine weitere Fassung der Verheißung des neuen Bundes, diesmal in Gestalt einer Projektion, die die Verheißung auf die geschehene Geschichte Gottes mit seinem Volk abbildet. Nach dem Vorbild von Lev 26,9b.11a.12aßb + Ez 37,26-27\* ist der Bund Jahwes mit Israel dahin verstanden, daß er durch den Kult seines Heiligtums inmitten seines Volkes erfahrbare Wirklichkeit wird.

Die auffallende Betonung der Landverheißung hat zu dem Urteil geführt, daß das Land, nicht der Kult das Ziel der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung gewesen sei<sup>136</sup>. Die Alternative ist falsch gestellt. Beide, Kult und Land, sind in den Verheißungen der Priesterschrift nicht voneinander zu trennen. Nur gibt es eine Rangfolge: Es ist der Kultort, um dessentwillen das Land zur Verheißungsgabe geworden ist. Denn die Bedeutung des Verheißungslandes beruht darauf, daß in seiner Mitte Jahwe seine Herrlichkeit hat Wohnung nehmen lassen. Hier ist der Ort der Begegnung zwischen Jahwe und seinem Volk zu finden. Der Umstand, daß die Einrichtung des Kultes nicht für die Zukunft in Aussicht gestellt, sondern als in der heilsgeschichtlichen Urzeit geschehen beschrieben ist, zeigt, daß es der Priesterschrift nicht um den Entwurf des künftigen, sondern um

---

sung wird auch heute weitgehend geteilt, s. Elliger, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung 175, und Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte 198 Anm.29.

<sup>135</sup> Die Priesterschrift im Hexateuch 182. V.Rads Auffassung, daß das Geschichtsbild der Priesterschrift in drei konzentrischen Kreisen geordnet sei, trifft nicht zu. Was er als den Mittelpunkt der Kreise beschreibt, ist das Ziel eines Weges.

<sup>136</sup> Elliger, aaO. 188: "Die Gegenwart Gottes im Heiligtum ist ebenso wenig wie das Werden des Volkes Gottes Inbegriff der Verheißung. Die Sinnmitte des Ganzen ist 'Kanaan'". Es sträubt sich auch einiges dagegen, das Gebot Gen 1,28 mit Brueggemann, The Kerygma of the Priestly Writers, und Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte, auf die Landverheißung zu deuten und zum Schlüssel des priesterschriftlichen Kerygmas zu machen. Das Gegenteil ist freilich genauso unrichtig: "Die P-Erzählung .. hat sich für das Thema Landnahme nicht interessiert" (Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 16).

den Erweis der Legitimität des bestehenden Kultes zu tun ist. Offen ist die Erfüllung der Landverheißung geblieben. Ihre Wahrnehmung durch Israel wird von der Priesterschrift verheißend, tröstend, lockend, mahnend, warnend propagiert; nicht als die Rückkehr der Exulanten in die alte Heimat - das lag Jahrhunderte zurück und dazu hätte es keiner Programmschrift bedurft -, sondern, an die Diaspora gerichtet, als das Glaubenswagnis der Übersiedlung in ein fremdes Land, für die es keinen nationalen und erst recht keinen materiellen, sondern allein einen religiösen Beweggrund gibt: die Gegenwart der Herrlichkeit Jahwes im Tempel auf dem Zion<sup>137</sup>.

Die Spannung zwischen Gesetz und Kult, die wir in Lev 26, 3-13\* beobachtet haben, ist von der Priesterschrift zugunsten des Kultes aufgelöst worden. Für sie beruht das Gottesverhältnis Israels nicht auf dem Gesetzesgehorsam, sondern auf dem kontinuierlichen Opfer-Gottesdienst.

"Die Proklamation des Gottesrechtes und die daraufhin erfolgende Bundesschließung unter den Möglichkeiten von Segen und Fluch ist verdrängt. An seine Stelle ist die große Stiftung des Gottesdienstes, in welcher Gott seine Bundeszusage an Abraham einlöst, getreten" (W.Zimmerli<sup>138</sup>).

Die Folge ist, daß in der Priesterschrift jede Bundesforderung entfallen und der Bund unter der Voraussetzung seines Vollzugs im Kult (wieder) ganz und gar als Jahwes Verheißungsgabe verstanden ist<sup>139</sup>. Bezeichnend dafür ist der Gebrauch der Bundesformel: Wenn die Israelhälfte, in der die Forderung des Ersten Gebots anklingt, nicht einfach gestrichen ist (vgl. Gen 17,7.8; Ex 29,45 mit der Vorlage Lev 26,12aßb<sup>140</sup>), ist sie dahin umgedeutet, daß auch in ihr Jahwe allein der Handelnde ist (Ex 6,7a)<sup>141</sup>.

"Bei P ist die Vereinseitigung der Angelegenheit völlig" (G.v. Rad<sup>142</sup>).

In einer Ausschließlichkeit, wie wir sie ähnlich nur in der Verheißung des neuen Bundes Jer 31,27-34 angetroffen haben, ist der Gottesbund in der Priesterschrift "ein reiner Gnadenbund" (W.Zimmerli).

<sup>137</sup> Vgl. die Deutung von Num 13-14 durch Lohfink, aaO. 211f.

<sup>138</sup> Sinaibund und Abrahambund 215f.

<sup>139</sup> Belege wie Gen 17,9-14; Ex 31,16; Lev 24,8 sind P<sup>S</sup>.

<sup>140</sup> S. sonst Lev 11,45; 22,33; 25,38; 26,45; Num 15,41.

<sup>141</sup> Ähnlich 2 Sam 7,24. In bezeichnendem Gegensatz dazu ist es die im weiteren Sinne deuteronomistische Literatur, in der die Bundesformel nicht selten auf die Israelhälfte verkürzt, der Bund also in erster Linie als Gehorsamsforderung aufgefaßt ist. S. die Übersicht bei Smend, Die Bundesformel 5.

<sup>142</sup> Die Priesterschrift im Hexateuch 174.

## 9. Die Bundesverheißungen im Hoseabuch

Die beiden hoseanischen Bundesverheißungen Hos 2,20 und 25 finden sich in nächster Nähe zueinander innerhalb des heilsprophetischen Abschnitts 2,16-25. Dieser gehört dem ersten Hauptteil des Hoseabuches an, der sich um die Zeichenhandlung der Ehe des Propheten und der Geburt seiner Kinder gruppiert (Hos 1-3). Hier bildet er das heilsprophetische Gegengewicht zu der Gerichtsankündigung in Hos 1. Ebenso sind Teile von 2,4-15 in 2,16-25 vorausgesetzt. Wir wollen deshalb, bevor wir uns den Bundesverheißungen selbst zuwenden, den Zusammenhang Hos 1-3 einer etwas ausführlicheren Betrachtung unterziehen.

Grundlage des umfangreichen und verschachtelten Textgefüges ist die Zeichenhandlung in Hos 1. Deren Urgestalt ist in V. 2b-4ba.6\*.8-9 zu erkennen: Vier Doppelzeilen im Qina-Metrum (3+2), die mit wenigen Strichen zu einem Handlungsfaden verknüpft sind.

V. 4bβγ fällt aus der Form. V. 5 wird durch die Verknüpfungsformel והיה ביום ההוא als sekundär ausgewiesen. Das Metrum in V. 6b ist durch späteren Eingriff gestört, der mit der Einfügung des auf Juda bezogenen Prosa-Einschubs V. 7 zusammengehören dürfte. Eine sichere Wiederherstellung ist unmöglich.

Die Einheit ist sorgfältig auskomponiert: Die redundanten Redeeinleitungen werden von Mal zu Mal verkürzt, die Abfolge von Geburt, Entwöhnung und neuer Schwangerschaft aber erst zuletzt näher beschrieben, so daß ein durchgehender Spannungsbogen entsteht<sup>143</sup>. Die letzte Qina-Zeile V. 9bβ bricht an der Stelle ab, wo Jahwe das Verhältnis zu seinem Volk für abgebrochen erklärt. Obwohl jedes Wort genau gewogen ist, ist jedoch in Hos 1 eine wirkliche Zeichenhandlung nicht entstanden. Das Gewicht liegt nicht auf der Handlung, sondern ganz auf der Anklage und Drohung der vier Jahweworte, die in den Namen der Kinder zu Schlagworten geronnen sind. Die Rolle der Kinder erschöpft sich darin, Träger dieser Namen zu sein. Ebensowenig ist es auf die hurerische Frau abgesehen, von der die Exegeten soviel Aufhebens machen. In dem gewöhnlichen Hergang der Eheschließung V. 3 (vgl. Ex 2,1-2a) ist der besondere Umstand sofort und vollständig vergessen. Nicht die Frau des Propheten ist die Hure, sondern das Land hurt hinter Jahwes Rücken davon. Als Beispiel dieser Hurerei ist die

<sup>143</sup> Die Brückenglieder zwischen den Qina-Doppelzeilen ergeben folgendes Schema:

V. 2b:	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ		
V. 3-4:	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי	וְתֵלֵד לוֹ בֵּן	וְהָיָה דְבָרִים וְתֵהָרָה
V. 6:	וַיֹּאמֶר לוֹ	בֵּת וְתֵלֵד	וְתֵהָרָה עוֹד וְתֵלֵד
V. 8-9:	וַיֹּאמֶר בֵּן	וְתֵלֵד	וְהָיָה רָחֵמָה וְתֵהָרָה

Blutschuld von Jesreel genannt, die der Jehu-Dynastie seit ihrer Machtergreifung anhaftet (2 Kön 9-10). Doch nun ist Jahwes Geduld erschöpft. Er hat sich von seinem Volk losgesagt. In naher Zukunft wird er die Blutschuld heimsuchen.

Über die Geschichtlichkeit von Hos 1 muß man sehr vorsichtig urteilen. Die Geschehnisse, die hier zu einer geschlossenen Handlung mit gemeinsamer Aussage zusammengestellt sind, hätten tatsächlich etwa neun Jahre in Anspruch genommen<sup>144</sup>. Das überschreitet alle Möglichkeiten einer sinnvollen Dramaturgie. So, wie sie überliefert ist, kann die prophetische Zeichenhandlung sich nicht abgespielt haben. Als Lösung dieses Problems können wir vermuten, daß die Darstellung nicht dem tatsächlichen Geschehen, sondern einem vorgeprägten Schema folgt. Dafür ließe sich ein zweites Beispiel nennen: In ganz ähnlicher Weise wie von Hoseas erstem Sohn Jesreel sind Geburt und Namengebung auch von Jesajas Drohnamen-Sohn Raubebald-Eilebeute berichtet:

קח לך .. ויאמר יהוה אל.. + Auftrag + Ausführung +

ויתאר ותלד .. בן ויאמר יהוה אל.. קרא שמו ... כי

Terminangabe + Drohung (Jes 8,1.3-4// Hos 1,2b-4aba<sup>145</sup>).

Die ominöse Namengebung als prophetisches Zeichen findet sich außerhalb von Hos 1 nur bei Protojesaja, auch dort auf engstem Raum innerhalb der sogenannten "Denkschrift" Jes 6,1-9,6. Dabei sind Geburt und Namengebung des Schear-Jaschub (7,3) nicht berichtet. Der Immanuel (7,14-16) aber ist ein sekundärer Doppelgänger des Raubebald-Eilebeute<sup>146</sup>. Angesichts dieser Überlieferungslage ist die Drohnamengebung schwerlich ein geläufiges Zeichen gewesen, das den Propheten für ihre Verkündigung üblicherweise zur Verfügung stand. Sie ist eine Besonderheit ausschließlich von Hos 1 und Jes 8. Bei der weitgehenden wörtlichen Übereinstimmung beider Texte kommt man deshalb nicht umhin, eine nahe Beziehung zwischen ihnen anzunehmen:

<sup>144</sup> Mit den drei Jahren der drei Schwangerschaften hatte es nicht sein Bewenden: Die Kinder wurden gestillt. Die Stillzeit aber lag bei zwei bis drei Jahren (Köhler, Der hebräische Mensch 55, u.a.). Nun wußte der Verfasser von Hos 1 wie seinerzeit jedermann, was die medizinische Forschung erst in unseren Tagen wiederentdeckt und auf seine Wirkungszusammenhänge untersucht: Die Natur hat es so eingerichtet, daß das Stillen die Empfängnis verhütet. Unter natürlichen Bedingungen hält der Säugling an der Brust sich den Platz frei (s. den Forschungsbericht von Short, Stillen). Erst nach der Entwöhnung ist die Frau wieder empfängnisbereit (V. 8). Eine Israelitin, wenn es ihr gelang, ihr Neugeborenes durchzubringen, hatte nur alle drei bis vier Jahre ein Kind. Das ist in vormodernen Gesellschaften mit traditionell langer Stillzeit noch heute zu beobachten.

<sup>145</sup> Die Hinzuziehung von Zeugen Jes 8,2 dürfte später eingeschoben worden sein, s. Kaiser, Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 1-12, 175.

"Und Jahwe sagte zu mir: Nenne ihn 'Raubebald-Eilebeute'! Denn bevor der Knabe sagen kann: 'Vater' und 'Mutter', trägt man den Reichtum von Damaskus und die Beute von Samaria vor den König von Assur" (Jes 8,3b-4).

"Und Jahwe sagte zu ihm: Nenne ihn 'Jesreel'! Denn noch ein wenig, und ich werde heimsuchen die Blutschuld von Jesreel am Hause Jehu" (Hos 1,4aba).

Über die Art der Beziehung ist rasch Klarheit zu erhalten. Denn die große Ähnlichkeit läßt auch große Unterschiede hervortreten. Bei Jesaja ist das Drohwort unpersönlich formuliert. Es sagt nicht eine kontingente Tat Jahwes voraus, sondern die absehbare außenpolitische Entwicklung. Die Prognose betrifft, wie man weiß, das Schicksal der syrisch-ephraimitischen Koalition, die im Jahre 733 gegen Juda heraufgezogen war. Angesichts des assyrischen Expansionsdrangs war sie von beträchtlichem Realitätsgehalt und fand bald darauf die Bestätigung. Für die Judäer, an die Jesajas Botschaft gerichtet ist, war sie hoffnungsvoll, kalkulierte politische Heilsprophetie. Das hoseanische Drohwort dagegen ist von vornherein Jahwerede. Es sagt in üblicher und unbestimmter Weise (𐤇𐤍𐤔) das unmittelbare Gerichtshandeln Jahwes voraus. Dieses ist gegen das eigene Königshaus, bei Jesreels Geschwistern gegen das eigene Volk gerichtet. Der Name "Jesreel" ist merkwürdigerweise nicht aus der Drohung, sondern aus der Anklage genommen, ohne die er überdies jeden Aussagewert entbehrt. Im Gegensatz dazu ist der Name "Raubebald-Eilebeute" eine offenkundige Drohung und als solche auch ohne die Deutung durch den Propheten allgemein verständlich; offen bleibt lediglich, gegen wen sie gerichtet ist. Schließlich, im Falle des Raubebald-Eilebeute liegt die Absicht - und das heißt die Entstehung - der prophetischen Drohnamengebung zutage: Der Name drückt aus, was der Knabe selbst ist, ein lebendes Zeichen der Drohung für die Feinde und der Hoffnung für Juda. An seiner kindlichen Sprachentwicklung ist das Scheitern der syrisch-ephraimitischen Koalition abzusehen. Jesreel und seine beiden Geschwister dagegen tragen ihre Namen wie Puppen ihre Kleider. Bei ihnen ist der Topos "Drohnamengebung" vorausgesetzt. Als Vorbild gibt es nur eine Möglichkeit: Der Verdacht ist unabweisbar, daß Hos 1 ein verdreifachter Abklatsch der jesajanischen Zeichenhandlung Jes 8,1.3-4 ist. Der Wechsel vom Ich- in den Er-Bericht könnte darauf deuten, daß der Verfasser von Hos 1 sich der Pseudepigraphie bewußt war. An die Stelle der vorwegnehmenden Aufzeichnung des Namens hätte er die Eheschließung des Propheten gerückt<sup>147</sup>.

<sup>146</sup> S. Kaiser, aaO. 177 Anm.13.

<sup>147</sup> Dieser Teil der Zeichenhandlung in Jes 8,1 ist möglicherweise erst später vorangestellt worden. Auf die Frist zwischen Empfängnis und Ge-

Hos 1 steht in einem sachlichen Zusammenhang mit der alttestamentlichen Bundestheologie, insofern in Hos 1,9 Jahwe sein Verhältnis zu Israel für nicht bestehend erklärt:

"Ihr seid nicht mein Volk, und ich bin nicht euer Gott!"<sup>148</sup>.

Die Wendung gleicht aufs engste der Bundesformel. Sie ist deren negatives Äquivalent. Bedeutet diese Aufkündigung des Bundes, daß Bundesvorstellung und Bundesformel in Hos 1 vorausgesetzt sind? Die Folgerung ist nicht zwingend<sup>149</sup>. Was in Hos 1 verkündet wird, ist das prophetische "Nein", die Bestreitung der "natürlichen Synthese von Religion und Patriotismus", nicht anders als wir sie am Ende der vor-exilischen Zeit bei Jeremia beobachtet haben (Jer 7,21<sup>150</sup>). Aus diesem "Nein" muß nicht folgen, daß das "Ja" zuvor in heilsgeschichtlichen Überlieferungen und theologischen Begriffen bewußt gegenwärtig gewesen ist. Im Gegenteil, erst die Bestreitung pflegt es zu sein, die das Natürliche bewußt macht und begreifen lehrt,

"wenn nun auch nur noch als einen nicht mehr vorhandenen, verspielten Besitz" (R.Smend<sup>151</sup>).

Aber vielleicht ist in Hos 1 nicht einmal dies geschehen. Denn die Frage drängt sich auf: Was kann Jahwe, den Gott Israels, veranlaßt haben, sein Verhältnis zu Israel für nicht bestehend zu erklären? Auf welcher Grundlage lebt ein solcher Nationalgott ohne sein Volk? Es gibt eine mögliche Antwort, wenn unsere Annahme zutrifft, daß Hos 1 nach dem Vorbild von Jes 8,1.3-4 entstanden ist. In diesem Falle nämlich stammte die Prophetie gegen Israel nicht aus Israel, sondern aus Juda. Original und Nachahmung müssen zeitlich nicht weit auseinanderliegen; im Gegenteil, die Nachahmung würde verständlicher, wäre sie aus demselben Anlaß wie das Original hervorgegangen: Jesreel, Nicht-Erbarmen und Nicht-mein-Volk als die israelitischen Zeitgenossen des Judäers Raubebald-Eilebeute. Dessen Drohname war veranlaßt durch den syrisch-ephraimitischen Krieg. Damals war das Nordreich Israel angetreten gegen das Südreich Juda. Das Ereignis in die Sphäre des Religiösen übersetzt: Damals war das Unmögliche geschehen: Der eine Jahwe hatte sich gespalten und sich angeschickt, als Jahwe, der Gott Israels, in den Krieg zu ziehen gegen Jahwe, den Gott Judas. Man versteht unmittelbar, wie in dieser Lage ein Judäer Jahwe das Wort gegen Israel in den Mund legen

---

burt kommt es gewiß nicht an. Ausschlaggebend für die Deutung ist allein V. 4, dessen Botschaft unzweideutig ist.

<sup>148</sup> Mit der Sekundärparallele 2,25 ist hier אלהים zu lesen, s. Wellhausen, Die kleinen Propheten 99; Smend, Die Bundesformel 38 Anm.73.

<sup>149</sup> Das hat Smend, aaO. 23-25, aufgezeigt.

<sup>150</sup> S.o. S.78f.

<sup>151</sup> AaO. 25.



konnte: "Ihr seid nicht mein Volk, und ich bin nicht euer Gott!" Die Blutschuld von Jesreel, das meint: die Ermordung des jüdischen Königs Ahasja und seiner zweiundvierzig Brüder anlässlich der Revolution des Jehu gegen die Omri-Dynastie (2 Kön 9,27; 10,12-14), konnte, obwohl lange zurückliegend, bei dieser Gelegenheit den Rechtsgrund abgeben. Daß die Jehu-Dynastie zur Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges bereits gestürzt war, war außerhalb des Nordreichs gleichgültig. So gelesen ist Hos 1 nicht die Bestreitung der "natürlichen Synthese", sondern im Gegenteil ihre Bekräftigung, indem man sie dem Gegner bestritt. In Juda, wo der Text, wenn unsere Deutung das Richtige trifft, im letzten Drittel des 8. Jh.s entstanden ist, hat das offenkundige Ende der vorexilischen Religion noch mehr als anderthalb Jahrhunderte auf sich warten lassen.

Hos 1 ist das älteste Stück und der literargeschichtliche Grundstock des ganzen ersten Buchteils Hos 1-3. Die Sammlung von Prophetenworten, der diese Zeichenhandlung vorangestellt worden ist<sup>152</sup>, hat einmal in 4,1 begonnen. Erst von hier an kann (wieder?<sup>153</sup>) mit authentischen Worten des Propheten Hosea gerechnet werden. Daß zwischen 1,9 und 4,1 ein unmittelbarer Anschluß bestanden hat, läßt sich an 2,4, dem Einsatz des ältesten der zwischeneingeschobenen Stücke, ablesen<sup>154</sup>: Die Ergänzung greift einerseits auf 1,9 zurück, um das Thema der Scheidung zwischen Jahwe und Israel auf nun ganz andere Weise fortzuführen, und nimmt andererseits das Stichwort רִיב "Rechtsstreit" aus 4,1 voraus. Die Fortschreibung ist aus der Gegenüberstellung der Zeichenhandlung 1,2-9\* und der prophetischen Anklage 4,1ff. erwachsen. Von 2,4 aber hängt alles Weitere ab. Der ganze Zusammenhang Hos 2-3 ist wiederum nicht als Sammlung selbständiger Prophetenworte, sondern als Folge von Fortschreibungen zu lesen, in der eine Nachinterpretation sich an die andere reiht<sup>155</sup>. Dazu gehört auch die Neuauflage der Zeichenhand-

<sup>152</sup> Hos 1,2a bezeugt möglicherweise die Sekundarität dieser Vorordnung.

<sup>153</sup> Ich weise darauf hin, daß die folgenden Feststellungen auch für den Fall gelten, daß unsere Deutung von Hos 1 fehlgreift und die Zeichenhandlung dem Propheten Hosea belassen werden muß.

<sup>154</sup> Die sofortige Widerrufung von Hos 1 in dem Heilswort 2,1-3 ist ein sehr später Einschub, vgl. Hos 2,2 mit Jer 3,18 (dazu o. S.190). "Der Wechsel der Stimmung im Handumdrehen, von der Drohung zur Verheissung, ohne dass inzwischen ein begründender Übergang gemacht wird, ist ganz unmöglich" (Wellhausen, Die kleinen Propheten 99). Eine Begründung gibt es freilich dennoch, nämlich durch das Zitat der Väterverheißung (vgl. Gen 32,13 und Jer 33,22(>LXX)).

<sup>155</sup> "Unlösliche Verwobenheit ist .. zugleich mit stilistischen und gedanklichen Sprüngen festzustellen. Dieser Befund ist nur teilweise als Ergebnis literarischer Komposition von Spruchfragmenten zu erklären" (Wolff, Hosea 38 Anm.1).

lung in Hos 3 (← Hos 1<sup>156</sup>), in der die Geschichte von Abfall, Exil und neuem Heil (vor)abgebildet ist. Aus dem 8. Jh. stammt zwischen Hos 1,9 und 4,1 kein Wort. Die biographische Deutung von Hos 1-3, die bis in die jüngste Gegenwart die buntesten Blüten getrieben hat, ist ohne Gegenstand.

Wer sich von Hos 1 ausgehend dem Gerichtswort 2,4-15 zuwendet, bemerkt mit Erstaunen, daß hier unversehens eine weitgehende Verschiebung eingetreten ist. Die Zeichenhandlung wird von einer Bildrede abgelöst. In ihr steht die hurerische Frau, deren Rolle in Hos 1 lediglich gewesen ist, die hurerischen Kinder zu gebären, damit diese ihre Drohnamen erhalten konnten, im Mittelpunkt. Aus der Ehe des Propheten aber ist die Ehe Jahwes mit dem hurerischen Israel geworden. Dieser allegorische Zug lag der Zeichenhandlung fern - nichts deutet in Hos 1 darauf, daß der Prophet beauftragt war, die Rolle seines Gottes darzustellen<sup>157</sup>. Die Bildrede setzt ein damit, daß das Drohwort über Nicht-mein-Volk, das dritte der drei Kinder, auf die Mutter Anwendung findet. Dabei sind die Hurenkinder nunmehr zu Zeugen gegen ihre Mutter aufgerufen. All dies weist darauf hin, daß in Hos 2 mit den Personen von Hos 1 ein völlig neues Spiel inszeniert ist. Spielmaterial sind die Bausteine der literarischen Überlieferung. Hos 2,4-15 sind das Erzeugnis theologisch-literarischer Nachinterpretation.

Thema des Abschnitts, der mehrfache Ergänzungen enthält, ist die Übertretung des Ersten Gebots. Damit ist nach Analogie der entsprechenden Texte ein Terminus a quo gegeben: das Ende des 6. Jh.s. Dies ist um so wahrscheinlicher, als wegen der relativen Chronologie von Hos 1-3 eine Datierung ins 8. Jh. ohnehin ausscheidet. Der Kampf gegen den Synkretismus hat nicht zu den Beweggründen der Verkündigung des Hosea gehört<sup>158</sup>. Wichtig für die traditionsgeschicht-

<sup>156</sup> Vgl. bes. Hos 3,1aa ← 1,2ba (וַיַּעַל!).

<sup>157</sup> Das ändert sich erst in Hos 3, verursacht durch die nachträgliche Zusammenschau von Hos 1 und 2.

<sup>158</sup> Über die religiösen Verhältnisse im Nordreich des 8. Jh.s erhalten wir genauere Kunde aus der Überlieferung in 2 Kön 10,18-27\*. Danach hat Jehu anlässlich seiner Revolution gegen die Omri-Dynastie den Kult des Baal mit Mann und Maus ausgerottet. Die ätiologische Legende steht zu dem berichteten Geschehen in großem Abstand, dürfte aber noch unter der Dynastie Jehus, zu dessen höherem Ruhme sie erzählt ist, entstanden sein - wenn man von den zahlreichen späten Erweiterungen absieht. Man geht vielleicht nicht fehl, sie in die Regierungszeit Jerobeams II. (787-747), das bedeutet: in die Zeit des Propheten Hosea zu datieren. Historisch an der Ätiologie ist das, was sie erklären will: Daß zur Zeit des Verfassers der Kult des Baal in Israel vollständig verschwunden war. בַּעַלִים (Hos 2,15.19; 11,2) ist ein spätes Synonym für אֱלֹהִים

liche Einordnung ist, daß man sich in Hos 2 auf Schritt und Tritt an die beiden Bildreden von der untreuen Frau in Ez 16 und 23 erinnert sieht. Der Zusammenhang ist unbestreitbar. Er reicht bis in den einzelnen Wortlaut hinein. Daß die Priorität auf Seiten des Hoseabuches liegt, ist nicht einfach vorauszusetzen, wenn man die umfangreiche Fortschreibungsgeschichte der Prophetenbücher zwischen dem Ende des 6. Jh.s und der griechischen Übersetzung im 2. Jh. bedenkt, an der auch die hoseanische Überlieferung teilgehabt hat. Es könnte auch umgekehrt sein, zumal in Hos 2,4-15 auch über die Ezechielparallelen hinaus an Wendungen der späten Sprache kein Mangel ist.

Wir lassen diese Frage auf sich beruhen, um uns dem heilsprophetischen Abschnitt Hos 2,16-25 zuzuwenden. Hier läßt der Einfluß der ezechielischen (und jeremianischen) Tradition sich unmittelbar nachweisen. Der Abschnitt setzt die Bildrede von der hurerischen Frau 2,4-15 voraus und schließt ohne große Zäsur an sie an<sup>159</sup>. Er ist ein mehrschichtiges Gebilde.

Hinweise auf Uneinheitlichkeit sind die Verknüpfungsformeln in V. 18. 20.23 sowie der immer neue Wechsel des Bezugs: V. 16-17: 3.sg.fem.; V. 18: 2.sg.fem.; V. 19: 3.sg.fem.; V. 20: 3.pl.m.; V. 21-22: 2.sg.fem.; V. 23-24: Himmel und Erde; V. 25: 3.sg.fem. Jeder Wechsel kennzeichnet eine literarische Fuge. Die drei Verknüpfungsformeln, die organisch mit den durch sie angebundenen Worten verwachsen sind, weisen darauf hin, daß die Spruchfolge nicht als "Miniaturesammlung" (H.W. Wolff<sup>160</sup>) zu verstehen ist, sondern ausgehend von einem Kernelement durch eine Anzahl von Fortschreibungen zu ihrer heutigen Gestalt angewachsen ist. Da nur drei der sechs Fugen durch Verknüpfung überbrückt sind, dürften die übrigen zum Teil durch Verschachtelung entstanden sein. Wir haben demnach in erster Linie mit Einschüben, nicht mit Anhängen zu rechnen.

Unter diesen Voraussetzungen läßt der Text sich entflechten. Der Einsatz V. 16-17 (3.sg.fem.) findet seine ursprüngliche Fortsetzung in der Bundesverheißung V. 25<sup>161</sup>. Als erste Fortschreibung haben V. 23-

---

אחריים (dazu s. S.94f.), vgl. die spätdeuteronomistischen Belege Ri 2, 11; 3,7; 8,33; 10,6.10; 1 Sam 7,4; 12,10; 1 Kön 18,18 sowie Jer 2,23; 9,13; 2 Chr 17,3; 24,7; 28,2; 33,3; 34,4. Historische Nachricht über die Verehrung des Baal im Nordreich Israel erhalten wir ausschließlich aus den Überlieferungen 1 Kön 18,21-40\* und 2 Kön 10,18-27\*.

<sup>159</sup> Wolff, Hosea 37-38, sieht sich deshalb veranlaßt, 2,16-17 noch zu 2,4-15 hinzuzunehmen.

<sup>160</sup> Hosea 57. Ähnlich Jeremias, Der Prophet Hosea 48: "Sechs Einzelworte sind zu unterscheiden: V. 18.19.20.21f.23f.25".

<sup>161</sup> Wolff, Hosea 57, zu V. 25: "Ein Vordersatz mit einem Bezugswort des Suffixes scheint ausgefallen zu sein". Er ist in V. 16-17 vorhanden. Die Änderung des Suffixes, die seit Wellhausen, Die kleinen Propheten 104, weithin üblich gewesen ist, ist unnötig.

24 an V. 17 angeschlossen und V. 25 ins Abseits gedrängt. Sie greifen das Stichwort **אָנ** "antworten" auf, um der Antwort Israels die Antwort Jahwes hinzuzufügen: Jahwe wird Himmel und Erde veranlassen, das in V. 10-11 angedrohte Gericht zurückzunehmen und Korn, Most und Öl wieder hervorzubringen, damit "Jesreel", das von Jahwe in das Land gesäte Israel (V. 25), reichlich Nahrung findet. Ein zweiter Einschub wiederholt die Einleitungsformel von V. 23, um noch einmal an V. 17 anzuknüpfen. Er ist, seinerseits durch Einschübe zerrissen, in V. 18. 21-22 zu finden (2.sg.fem.). Hier ist in direkter Anrede geradezu Jahwes "Reden zu Herzen" (V. 16) in die Tat umgesetzt. Aber auch über Israels Antwort erfahren wir Näheres. "18 legt וְעָנְתָּה in 17b aus; ... 21f. interpretiert das Liebeswerben (16) als Verlöbnißakt" (Wolff<sup>162</sup>). Israel wird, wenn es das Liebeswerben seines Gottes erhört, ihn "mein Mann", nicht aber "mein Eheherr" (**בָּעַל**) nennen, um, wie der spätere Zusatz V. 19 (3.sg.fem.) zutreffend erläutert, jede Erinnerung an den Schandgott zu tilgen. Jahwe aber wird sich für immer mit Israel verbinden. Gerechtigkeit, Recht, Treue, Erbarmen und Beständigkeit werden seine Brautgaben sein. Der Zusatz wird wie bei Ezechiel mit der Erkenntnisformel beschlossen. Damit verbleibt als ein letzter Einschub die Verheißung des Friedensbundes V. 20. Wir kommen auf sie zurück.

Innerhalb des Grundtextes bleibt V. 17a auszuschneiden, der das Zwiegespräch zwischen Jahwe und Israel unterbricht. Rudolph, der die Härte am deutlichsten empfunden hat, hilft sich durch Umstellung hinter V. b<sup>163</sup>; aber Umstellung ist wie immer keine Lösung. Der Halbvers dürfte zum Ausgleich von V. 14 ergänzt worden sein. "Die Worte **אֲנִי וְעָנְתָּה** ... sind nicht zu verstehn" (Wellhausen<sup>164</sup>). Daran hat sich trotz aller Bemühungen seither nichts geändert. Die Verbindung **עָנָה עִמָּךְ** findet sich in Jes 65,10 noch einmal in vergleichbarem Zusammenhang<sup>165</sup>.

Die Verheißung lautete ursprünglich:

"Darum siehe, *ich* werde sie locken und werde sie in die Wüste führen und ihr zu Herzen reden. Und sie wird dort antworten wie in den Tagen ihrer Jugend, wie am Tage, als sie heraufzog aus Ägyptenland. Dann werde ich sie mir in das Land säen und werde mich erbarmen über Nicht-Erbarmen und sagen zu Nicht-mein-Volk: 'Mein Volk bist du!', und er wird sagen: 'Mein Gott!'" (Hos 2,16.17b.25).

Der heilsprophetische Widerspruch gegen die Gerichtsankündigung von Hos 1 hat an dieser Stelle, bezogen auf die untreue Frau von Hos 2,4-15, eine weitere Fassung der Verhei-

<sup>162</sup> Hosea 57-58. Zustimmend Rudolph, Hosea 78.80. Wie man einerseits beobachten kann, hier liege Textauslegung und Nachinterpretation vor, und andererseits behaupten, hier seien Hoseaworte von einem Redaktor zusammenkomponiert worden, entzieht sich meiner Vorstellung.

<sup>163</sup> Hosea 76.

<sup>164</sup> Die kleinen Propheten 102.

<sup>165</sup> Sonst Jos 7,24.26; 15,7. Duhm, Anmerkungen zu den Zwölf Propheten 19, zu Hos 2,17 geradezu: "nach Jes 65,10".

Bung des neuen Bundes hervorgebracht. Das Thema ergab sich im Zusammenhang von selbst; und doch ist es der Tradition verpflichtet, die in Jer 31,27-34 ihren Ausgang genommen hat<sup>166</sup>. Der neue Bund ist diesmal mit besonderer Deutlichkeit als Wiederholung der Heilsgeschichte verstanden, gleichsam als ihre Wiedergutmachung von Anbeginn. Dazu wird Jahwe Israel in die Wüste, das heißt in den Urzustand vor der Landnahme zurückführen. Sofern der Verfasser auf seine Gegenwart blickt, steht das Stichwort wie bei Ezechiel und in der Priesterschrift für die "Wüste der Völker" (Ez 20,35), für Exil und Diaspora. Doch statt Israel in der Wüste unter dem Stabe hindurchgehen zu lassen, wird Jahwe ihr zu Herzen reden (vgl. zur Wendung Gen 34,3; Ri 19,3; Rut 2,13) und um ihre bräutliche Liebe werben, und sie wird ihn dort<sup>167</sup> erhören. So wird er den Bund erneuen, den er "am Tage des Auszugs aus Ägyptenland" mit Israel geschlossen hatte (Jer 31,32 ← 11,4 ← 7,22<sup>168</sup>). Er wird an seinen Bund gedenken, den er "in den Tagen ihrer Jugend" mit der untreuen Frau eingegangen war, und wird ihn wiederaufrichten (Ez 16,60<sup>169</sup>). Der Bund zielt wie bei den ezechielschen und priesterschriftlichen Bundesverheißungen auf die Rückführung in das Verheißungsland. Unter Bezug auf Hoseas ersten Sohn Jesreel, in dessen Namen man die Bedeutung "Gott sät" anklingen hört, ist die Landgabe als "einsäen in das Land" beschrieben. Darin liegt zugleich eine Anspielung auf die Bundesverheißung Jer 31,27. Das לִי "mir" erinnert an die Bundesformel. Sie bildet in V. 25b wie in den ezechielschen Bundesverheißungen die Klimax, wie in Dtn 26,17-18 in die Form einer gegenseitigen Erklärung gefaßt. Hier werden wir gleichsam Zeugen des Zwiegesprächs V. 16.17b, in dem Jahwe seinen Bund mit Israel erneut. Daß nunmehr Hoseas Sohn Nicht-mein-Volk den Bundespartner bildet, stört niemanden: Auf Folgerichtigkeit der Szene kommt es nicht an, sondern darauf, das in Hos 1 angekündigte Gericht so genau wie möglich aufzuwiegen<sup>170</sup>.

<sup>166</sup> Wolff, Hosea 68, stellt die Traditionsgeschichte auf den Kopf: "Jer 31,31-34 bringt kaum mehr als das treffende Stichwort vom 'neuen Bund' hinzu; die Sache ist in den Grundzügen hoseanisch."

<sup>167</sup> Rudolph, Hosea 73f.: "Daß שָׁמָּה auch 'dort' heißen kann, ist nicht zu bezweifeln", vgl. GesK § 90 d.

<sup>168</sup> Die Wendung in Jes 11,16 dürfte von Hos 2,17 abhängen.

<sup>169</sup> יָמֵי נְעוּרָיִם außer Ez 16,60 → Hos 2,17 nur Ez 16,22.43; 23,19; vgl. Jer 2,2; Ez 23,3.8.21.

<sup>170</sup> Die Bundesverheißung Hos 2,25 wird in Sach 13,9 zitiert. Die Sekundarität der Parallele ist allgemein anerkannt. Aber auch die Bundesverheißung in Jes 51,16 ist "Citat aus Hos. 2,25" (Duhm, Das Buch Jesaja 359). Hier ist Zion an die Stelle des Hoseasohnes Nicht-mein-Volk getreten. Die Rolle Zions als Bundesvolk Jahwes besteht darin, der (kollektive) Prophet des Schöpfers Himmels und der Erde unter den Völkern zu sein. Das ist durch ein Zitat aus dem Gottesknechtslied

Die hoseanische Bundesverheißung ist in der Folge mehrfach ergänzt worden, wie die Literarkritik ergeben hat. Unter den Zusätzen, die die Fruchtbarkeit des Verheißungslandes (V. 23-24), die Zuwendung Jahwes (V. 21-22) und das Ende des Synkretismus (V. 18.19) zum Gegenstand haben, ist die Verheißung der Sicherheit und des Friedens Hos 2,20 besonders hervorzuheben. Denn sie greift auf die ezechielsche Verheißung des Friedensbundes Ez 34,25 zurück:

"Und ich werde mit ihnen einen Bund schließen an jenem Tage, mit den Tieren des Feldes und mit den Vögeln des Himmels und den Kriechtieren des Bodens, und Bogen und Schwert und Kampf werde ich zerbrechen aus dem Lande und werde sie sicher ruhen lassen."

Die Abhängigkeit der hoseanischen von der ezechielschen Bundesverheißung ist bei diesem Verheißungswort noch deutlicher zu erkennen. Denn die Einzelheiten des Wortlauts lassen sich ohne die Vorlage gar nicht alle verstehen. Durch die Zeitbestimmung ביום ההוא "an jenem Tage" mit dem Vortext verknüpft, beginnt Hos 2,20 wie Ez 34,25 mit der Ankündigung des Bundesschlusses ונרתי להם ברית "und ich werde mit ihnen einen Bund schließen"<sup>171</sup>. In der Vorlage folgt auf diese Ankündigung die Verheißung, die Raubtiere, das sind im Hirtenkapitel des Ezechielbuches die Hauptfeinde der Schafe, aus dem Lande verschwinden zu machen. Dem Verfasser von Hos 2,20 erschien diese Lösung offenbar noch zu unfriedlich und radikal. Er beläßt die Raubtiere im Lande und bezieht sie in den Bund mit ein, nimmt sie also gleichsam unter Friedensvertrag. Zugleich dehnt er den Bund auf Vögel und Kriechtiere aus, das heißt auf sämtliche Gattungen der freilebenden Landtiere nach dem Schöpfungsbericht und der Fluterzählung der Priesterschrift<sup>172</sup>.

---

Jes 49,2a → 51,16a ausgedrückt, in das auch eine Anspielung auf die Berufung Jeremias eingeflossen ist, vgl. Jer 1,9. Die Reihung der Infinitive in V. 16b läßt die Berufung Zions als Teil und Ziel der Schöpfungstat selbst erscheinen. Die beiden Verse Jes 51,15-16 dürften ein Zusatz sein (*Duhm*), einsetzend mit der Selbstvorstellung Jahwes und durch die Wiederholung V. 16aα ← V. 13aα angebunden. Die hymnische Jahweprädikation in V. 15 ist wahrscheinlich aus der Bundesverheißung Jer 31,35-36 übernommen, s.o. S.199. Die Bundesverheißung Jes 51,16 ist in Jes 59,21, einem offenkundigen Nachtrag, der zu Anfang an die Bundesverheißungen der Priesterschrift erinnert (vgl. Gen 9,9; 17,4), wiederholt und ausgeweitet worden. Hier ist zu dem Wort auch der Geist Jahwes getreten und hinzugefügt, daß die Berufung Israels für alle künftigen Generationen gilt.

<sup>171</sup> Zur Verbreitung dieser Wendung s.o. S.217 Anm.79.

<sup>172</sup> Die Beziehung läßt sich anhand der Verteilung des Stichworts רמש "Kriechtiere" verdeutlichen: Gen 1,24.25.26; 6,7.20; 7,14.23; 8,19; 9,3; 1 Kön 5,13; Ez 8,10; 38,20; Hos 2,20; Hab 1,14; Ps 104,25; 148, 10. † Die ähnliche Tierliste in Hos 4,3aβb ist ein mangelhaft angeschlossener Nachtrag, der an Zef 1,13 erinnert.

Die Nähe zu Gen 9,10-11aa, der Ausweitung des Noachbundes auf die Tierwelt, ist offensichtlich<sup>173</sup>. Das Zukunftsbild, das daraus entsteht, gleicht aufs engste der jesajanischen Verheißung vom Tierfrieden Jes 65,25 → 11,6-9<sup>174</sup>. Statt der Tiere sollen Kriegsgerät und Kampf aus dem Lande (מן הארץ, Ez 34,25) gebracht werden. Jahwe wird sie zerbrechen, wie er dies in Hos 1,5.7 angekündigt hat. Die erhoffte Zukunft ist auch hier das salomonische Idyll (שכב לבטח, ← Ez 34,25 ← Jer 23,6 ← 1 Kön 5,5).

So deutlich die traditionsgeschichtlichen Bezüge der hoseanischen Bundesverheißung zutage liegen, so schwer fällt es, die besondere Veranlassung zu entdecken, die die Folge von Heilsworten in Hos 2,16-25 hervorgebracht hat. Im Jeremia-buch, im Ezechielbuch, im Heiligkeitsetz und in der Priesterschrift ist die Zielrichtung stets zu erkennen gewesen. Die Bundesverheißungen sollten der Gola das alleinige Anrecht an der Heilsgeschichte erstreiten (Jer 24) und die weltweite Diaspora umwerben (Jer 32). Sie sollten die zweifelnde Diaspora ihrer Teilhabe an der Verheißung vergewissern (Ez 11; 36; 37), oder sie suchten die zaudernde Diaspora zur Übersiedlung in das Land des Zion zu bewegen (Ez 34; Priesterschrift). Im Hoseabuch sucht man eine solche Veranlassung vergebens. Daher sind wir, solange uns der Schlüssel zum Verständnis fehlt, geneigt, Hos 2, 16-25 für ein Stück theologischer Schriftstellerei anzusehen, dessen Sitz im Leben über den Sitz im Buch nicht hinausreicht. Denn zu einem jedenfalls gab es Veranlassung genug: den harten Satz: "Ihr seid nicht mein Volk, und ich bin nicht euer Gott!" (Hos 1,9), der in den Bundesverheißungen der anderen Prophetenbücher inzwischen korrigiert war, auch an Ort und Stelle nicht unwidersprochen zu lassen.

## 10. Abrahambund und Davidbund

Im Verlauf der Nachgeschichte der Verheißung des neuen Bundes ist der Bund Jahwes mit Israel, gleichviel ob mit בְּרִית oder mit der Bundesformel oder mit beidem zugleich benannt, geradezu zum Inbegriff der Verheißung Jahwes geworden, gefüllt mit Heilsgütern verschiedener Art. Am deutlichsten ist diese Entwicklung an der Verwendung der Bundesformel im Ezechielbuch zu beobachten. Die Bundesformel dient mit der einzigen Ausnahme von Ez 37,23 regelmäßig als Klimax. Dieser Gebrauch ist zwar aus Jer 24,7a vorgegeben; im Ezechiel-

<sup>173</sup> S.o. S.230 Anm.119.

<sup>174</sup> Dazu Kaiser, Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 1-12, 245-248, und Groß, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament.

buch aber hat er System. Denn er geht einher mit einer anderen Stileigentümlichkeit: der regelmäßigen klimaktischen Stellung der Erkenntnisformel. Die Klimax hat jeweils den Schwerpunkt des Abschnitts inne. Die ezechielischen Prophetenworte haben eine finale Struktur. Dieser Stil ist begründet in der Theologie: Wie das Gericht, gleich welcher Gestalt, das einzige Ziel hat, daß Israel erkennt, "daß ich Jahwe bin", so ist die Verheißung, habe sie das Land, das gehorsame Herz, die Restitution der Daviddynastie, Fruchtbarkeit und ewigen Frieden oder die kultische Gegenwart Jahwes zum Gegenstand, stets auf den Bund Jahwes mit Israel gerichtet. Wie daher das Gerichtswort im Ezechielbuch zum Erweiswort geworden ist<sup>175</sup>, so das Verheißungswort zum Bundeswort<sup>176</sup>. Die Gleichsetzung von Verheißung und Bund, die damit vollzogen ist, hat über die ezechielische Tradition hinaus auch im Heiligkeitgesetz, in der Priesterschrift und im Hoseabuch Wirkung gefunden<sup>177</sup>. Es war daraufhin folgerichtig, daß nicht nur die Bundesverheißung je nach den Zeitumständen mit immer neuen Inhalten gefüllt, sondern daß auch umgekehrt die überlieferten Verheißungen nachträglich mit dem Etikett "Bund" versehen worden sind, um sie theologisch ins System zu bringen. Auf diese Weise sind zwei weitere Themenbereiche der alttestamentlichen Heilsprophetie in den Zusammenhang der Bundestheologie gerückt worden: Die vorpriesterlichen Abrahamsverheißungen wurden zum Abrahambund, die Davidverheißung zum Davidbund<sup>178</sup>.

Vor nicht langer Zeit war es möglich, daß Abrahambund und Davidbund zu den geschichtlichen Grundlagen der israelitischen Religion gezählt wurden. *L. Perlitt* hat gegen die Frühdatierung eine solche Fülle von Gründen in die Waagschale gelegt, daß diese Auffassung seither, sofern exegetische Beobachtungen etwas gelten, widerlegt ist<sup>179</sup>. Wir brauchen die Auseinandersetzung mit der schon nicht mehr

---

<sup>175</sup> Grundlegend dazu *Zimmerli*, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Ob das Erweiswort, wie *Zimmerli* annimmt, außerhalb des Ezechielbuches eine Vorgeschichte gehabt hat, ist äußerst zweifelhaft, vgl. *Zimmerli*, Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung, mit *Wellhausen*, Die Composition des Hexateuchs 283f.

<sup>176</sup> Hierin liegt die eingeschränkte Berechtigung des Versuchs von *Buis*, *La Nouvelle Alliance*, ein geprägtes Gattungsschema "neuer Bund" nachzuweisen.

<sup>177</sup> Ihr entspricht auf der anderen Seite die späte Gleichsetzung von Bund und Gesetz, die vom Deuteronomium ihren Ausgang genommen hat.

<sup>178</sup> Wie die Sinaiverpflichtung Ex 24,3 nachträglich zum Sinaibund Ex 24,4-8 ausgestaltet worden ist, habe ich an anderer Stelle dargestellt, s. *Levin*, Der Dekalog am Sinai.

<sup>179</sup> Bundestheologie im Alten Testament 69-77.47-53.



ganz herrschenden Meinung nicht fortzusetzen. Worauf es im hiesigen Zusammenhang ankommt, ist, den Ort des Abraham- wie des Davidbundes innerhalb der Geschichte der alttestamentlichen Bundestheologie zu bestimmen: Beide setzen die ezechielische Ausprägung der Bundesverheißung voraus und stehen an der Schwelle zur Priesterschrift.

Die Deutung der vorpriesterlichen Abrahamsverheißungen als Abrahambund ist erstmals in Gen 15,18 geschehen. Das Kapitel Gen 15, das in der jehowistischen Pentateuchquelle an Gen 13,18 angeschlossen hat<sup>180</sup>, ist keine alte Überlieferungseinheit. Es ist entstanden als Fortschreibung der in Bet-El (13,3) lokalisierten Verheißungsrede 13,14-17, genauer von deren Grundbestand V. 14-15a<sup>181</sup>. Das ist aus 15,1a zu ersehen. In dem invertierten Verbalsatz sind die redaktionelle Verklammerung וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה und die Wortereignisformel וַיְהִי דְּבַר יְהוָה אֶל eine unlösliche Verbindung eingegangen<sup>182</sup>. Da der Satz, wie man sich leicht überzeugt, als Exposition die Voraussetzung für alles Folgende bildet, muß das ganze Kapitel literarische Ergänzung sein. Es gliedert sich in zwei Durchgänge<sup>183</sup>.

V. 1-6\* sind aus dem Gegenüber der Landverheißung 13,14-15a und der Geburt Ismaels Gen 16 erwachsen. Das Problem, das damit gestellt ist, wird von Abraham in V. 3 ausgesprochen<sup>184</sup>: Das Verheißungsland darf nicht an den Falschen geraten<sup>185</sup>. Mit dem dreifachen וַיִּשַׁח ist dabei auf die deuteronomische Landgabeformel angespielt. Das Bild der

<sup>180</sup> "Allem Anschein nach ist Kap. 14 erst in die letzte Ausgabe der Genesis eingeschoben worden" (Wellhausen, aaO. 24f.).

<sup>181</sup> Die Nachkommenverheißung V. 15b-17 ist Zusatz, wie an der Wiederaufnahme V. 17b ← V. 15a zu sehen ist. In diesem Zusatz ist bereits 15,5 vorausgesetzt. Die Verheißungsrede 13,14-17 ist nachjahwistisch, da die notwendig hinzugehörnde Lokalisierung V. 3-4 die nachjahwistische Erweiterung 12,10-13,1 voraussetzt (Wiederaufnahme 13,1 ← 12,9). S. auch Wellhausen, aaO. 23f.

<sup>182</sup> Die nachträgliche redaktionelle Verklammerung einer vorgegebenen literarischen Überlieferung würde im Anschluß an die Verknüpfungsformel einen selbständigen Satz erfordern, vgl. Gen 22,1.20; Jos 24, 29; 1 Kön 21,1. Ein Parallelbeispiel zu Gen 15,1 ist 1 Kön 17,17. Auch dort hängt die ganze Einheit V. 17-24\* an der Klammer, ist also Zusatz ad hoc.

<sup>183</sup> Zu den Einzelheiten s. die meisterliche Auslegung von Zimmerli, 1. Mose 12-25: Abraham 47-59. Forschungsgeschichtliche Orientierung bei Kaiser, Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15, 108 Anm.4, und Lohfink, Die Landverheißung als Eid 24-30.

<sup>184</sup> Einer der beiden Redegänge Abrahams V. 2 und V. 3 ist nachgetragen. Da V. 3 als Ergänzung zu V. 2 keiner neuen Redeeinleitung bedurft hätte, ist V. 2 als sekundärer Vorspann anzusehen.

<sup>185</sup> Dahinter schimmert die Auseinandersetzung um das Anrecht auf das Verheißungsland auf, vgl. o. S.208.

Sterne für die Zahl der Nachkommen erinnert an den deuterorjesajanischen Schöpfungsbeweis (Jes 40,26). Die einleitende Wortereignisformel, im ganzen Pentateuch nur in Gen 15,1.4 belegt, hat, wie wir gesehen haben, in der Wort-Gottes-Theologie der späten Exilszeit ihren Ursprung<sup>186</sup>. In Gen 15, wo die Form sich aufzulösen beginnt, dürfte der stereotype Formelgebrauch des Ezechielbuches vorausgesetzt sein. Für die Nähe zur ezechielischen Tradition spricht auch die Verbindung von Wortereignis und prophetischem Gesicht (מחזו). Das Heilsorakel V. 1b, das auch in den späten Väterverheißungen Gen 21,17-18; 26,24 → 46,3 begegnet, steht in der Nähe zur deuterorjesajanischen Heilsprophetie. Die Prädikation Jahwes als "Schild" (גן) erinnert an die Psalmen.

Der zweite Durchgang V. 7-21\* ist gleichsam eine Neuinszenierung des ersten, an den er mit der kurzen Redeeinleitung ויאמר אליך anschließt. Jahwe und Abraham sind weiterhin auf der Szene. Man pflegt V. 7 oder V. 7-8 als redaktionelle Überleitung zu bestimmen, um von V. 9 an mit einer alten Überlieferung rechnen zu können. Doch das ist Willkür: Die gewichtige Szene hätte ohne Exposition nicht überliefert werden können, und der Redaktor wäre nach den Regeln, die wir allenthalben beobachten, zu Kürzungen nicht veranlaßt gewesen. Auch Gen 15,7-21\* ist darum Ergänzung ad hoc<sup>187</sup>. Der Widerspruch zwischen dem Glauben Abrahams V. 6 und der Zeichenforderung V. 8, der am ehesten für die Unabhängigkeit der zweiten Szene sprechen würde<sup>188</sup>, hat zur Zeit der Erweiterung wahrscheinlich noch nicht bestanden: Das kommentierende Fazit V. 6, das mit unvermitteltem Subjektwechsel angeschlossen ist, dürfte nachgetragen sein<sup>189</sup>. Das aramaisierende Perf.cop. (GesK § 112 pp-uu) steht häufig als Einsatz literarischer Zusätze.

Der traditionsgeschichtliche Ort des Stücks ist anhand der Selbstvorstellung Jahwes in V. 7b klar zu erkennen. Hier ist die Präambel des Dekalogs zitiert, und zwar in der Gestalt, die sie in der Paränese des Heiligkeitset-

<sup>186</sup> S.o. S.151.

<sup>187</sup> Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament 71, weist darauf hin, daß "dieser Abschnitt in seiner heutigen Gestalt nicht gut ohne den ersten denkbar ist, also wohl eine beide Szenen gestaltende und verklammernde Hand am Werke war, der wahrscheinlich erheblich mehr als eine solche Klammer zu verdanken ist."

<sup>188</sup> Wellhausen, aaO. 21: "Am stärksten fällt die Discrepanz auf beim Übergange v. 6: v. 7. 8. Nachdem in v. 6 Abrahams Glaube belobt und ihm hoch angerechnet worden ist, lässt er sich v. 8, auf eine weitere Verheissung Gottes, also vernehmen: 'Woran soll ich das merken, dass ich das Land in Besitz nehmen werde?'"

<sup>189</sup> Vgl. auch Smend, Zur Geschichte von האמין 286-287 und 290.

zes gefunden hat. Die Übereinstimmung beispielsweise mit Lev 25,38 geht bis in die Einzelheiten<sup>190</sup>. Die Wendung des Exoduscredos auf den Auszug Abrahams aus Ur Kasdim ist dabei jüngeren Datums<sup>191</sup>, so daß an der Richtung der Abhängigkeit kein Zweifel sein kann<sup>192</sup>. Wiederum ist das verhandelte Problem Abraham in den Mund gelegt (V. 8): Im Anschluß an V. 1.3-5 geht es in V. 7-21\* um die Gewißheit der Landverheißung<sup>193</sup>. Die Gewißheitsfrage ist in der Weise der ezechielischen Theologie als Frage nach der Erkenntnis (יָדָע כִּי) formuliert. Beantwortet wird sie in V. 9a.10a.12a.17b mit einer rituellen Selbstverpflichtung Jahwes<sup>194</sup>. Das Ritual des Durchschreitens zerteilter Tiere, das im Alten Testament auch in Jer 34,18ff. erwähnt ist<sup>195</sup>, läßt sich mit Hilfe der Parallelen Sefire I A 20 und Mari II 37 als virtuelle Selbstverfluchung entschlüsseln, die in Kraft tritt, wenn die übernommene Verpflichtung gebrochen wird<sup>196</sup>. Die außeralttestamentlichen Belege deuten nicht notwendig auf ein hohes Alter von Gen 15<sup>197</sup>. Die Übertragung auf die Gottheit ist im Gegenteil gegenüber dem ursprünglichen Sinn des Rituals sekundär. Das theologisch gewagte Unterfangen wird in großer Behutsamkeit angegangen. Es ist nicht Jahwe selbst, der zwischen den zerteilten Tieren einherschreitet, sondern ein rauchender Ofen und eine feurige Fackel, also etwa das, was bei der Theophanie von ihm sichtbar wird (vgl. Ex 19). Den einzigen Zeugen Abraham befällt unterdessen ein Tiefschlaf (vgl. Gen 2,21). Die Bedeutung, die das Ritual in Gen 15 haben soll, wird in V. 18-21 im Klartext ausgesprochen: "An diesem Tage schloß Jahwe mit Abraham einen Bund!" Sein Gegenstand ist kein anderer als die jahwistische Landverheißung Gen 12,7, die in V. 18ba wörtlich zitiert ist. Das Zitat wird ergänzt um die Beschreibung des Verheißungslandes, das hier die Maximalausdehnung vom Nil

<sup>190</sup> Darauf macht *Westermann*, Genesis II 266, nachdrücklich aufmerksam.

<sup>191</sup> "v. 7 verrät in Sprachgebrauch (...) und Vorstellung (Ur Kasdim) Verwandtschaft mit dem Vierbundesbuch" (*Wellhausen*, aaO. 22).

<sup>192</sup> Zur Abhängigkeit der Paränese des Heiligkeitgesetzes von der ezechielischen Tradition s.o. S.226-228.

<sup>193</sup> Vgl. die Themenstellung von Ez 36,16-28\*, o. S.212-214.

<sup>194</sup> Die Erwähnung der Vögel in V. 9b.10b klappt jeweils nach. Auch der schwer zu deutende V. 11 stört die Geradlinigkeit der Darstellung und ist möglicherweise nachgetragen. Der anerkannte Zusatz V. 13-16 ist auf V. 12b-17a auszudehnen. Er ist als Ringkomposition eingebaut: V. 12b knüpft an V. 12aß an (Dublette) und nimmt V. 17b vorweg (וְהָנָה), V. 17a aber ist Wiederaufnahme von V. 12a.

<sup>195</sup> Das Paradigma Jer 34,8-22 ist Konstruktion. Es dürfte zu den spätesten der erzählenden Texte des Jeremiabuches gehören.

<sup>196</sup> KAI Nr. 222, und bei *Noth*, Das alttestamentliche Bundschließen im Lichte eines Mari-Textes 142f.

<sup>197</sup> Das hat *Perlitt*, aaO. 73-75, aufgewiesen.

(sic!<sup>198</sup>) bis zum Euftrat (← Dtn 1,7; vgl. Dtn 11,24 → Jos 1,4) erhalten hat<sup>199</sup>. Hinzugefügt ist die geläufige, auf elf Glieder angewachsene Völkerliste<sup>200</sup>.

Man sieht: Die Szene Gen 15,7-9a.10a.12a.17b-21, ihrer Art nach ohnehin eine theologisch begründete Konstruktion, ist späte Erfindung. Ihre einzelnen Bausteine setzen eine lange Vorgeschichte voraus, die sich bisweilen genau verfolgen läßt. Der Verfasser begegnet dem Verlangen nach Verheißungsgewißheit, das er dem Abraham in den Mund legt, weil es im Herzen seiner Zeitgenossen wie in seinem eigenen Herzen brennt, indem er die vorgegebene jahwistische Landverheißung nachträglich durch einen Bundesschluß bekräftigt werden läßt. Die Zusage des Landes, in Gen 12,7 in der bloßen Anrede an Abraham geschehen, wird zum Bundesschluß umgedeutet. Das hat seine Rückwirkung auf den Bund, der an dieser Stelle alles Gegenseitige verloren hat. Abraham ist nicht Bundespartner, sondern Bundesempfänger, wie er zuvor Empfänger der Verheißung gewesen ist. Während er, wie es zu erwarten wäre, als beteiligte Gegenpartei ebenfalls zwischen den zerteilten Tieren hindurchgehen sollte, liegt er im Tiefschlaf. Die Voraussetzung für diese entschiedene Einseitigkeit, die im theologischen Gebrauch von בְּרִית von Anfang an angelegt ist, ist die Gleichsetzung von Verheißung und Bund, wie sie sich in der ezechielischen Tradition herausgebildet hat.

Nicht anders verhält es sich mit dem Davidbund. Auch er ist das Ergebnis nachträglicher Umdeutung. Und auch er setzt die ezechielischen Bundesverheißungen voraus.

Wir sind im Verlauf der Untersuchung erstmals in Jer 23,5-6 auf die David-Verheißung gestoßen. Das jüngste Heilswort der Kette 23,3-8 hatte sich als Fortschreibung der Sammlungsverheißungen 23,3-4 und 7-8 und damit als in den Bereich der Diasporaorientierung des Jeremiabuches gehörend erwiesen<sup>201</sup>. An der Staffellung der Fortschreibungen in Jer 29 und 32-33 haben wir abgelesen, daß die Diasporaorientierung ihrerseits die Golaorientierung zur Voraussetzung hatte<sup>202</sup>. Diese wiederum meinten wir wegen der Verzeichnung des tatsächlichen Verlaufs der Geschichte, die mit ihr einhergeht, gegen Ende des 5. Jh.s datieren zu sollen<sup>203</sup>. Die

<sup>198</sup> Die übliche Konjekturen מְנַחֵם statt מְנַחֵם geht gegen die einhellige Überlieferung.

<sup>199</sup> Dieser fromme Imperialismus erweist sich selbst als spätes Theologengespielt.

<sup>200</sup> Mit Samaritanus und Septuaginta ist וְאֵת הַחַיִּי zu ergänzen. Der Masoretentext hat auf zehn Glieder abgerundet.

<sup>201</sup> S.o. S.189f.

<sup>202</sup> S.o. S.176 und 196.

<sup>203</sup> S.o. S.167f.

Behauptung, daß das Volk Jahwes ausschließlich in der Exulantenchaft fortbestanden, das Land aber während der Exilszeit brachgelegen habe, ist, auch wenn sie gegen eine vorhandene Jerusalemer Partei gerichtet war, ohne einen großen Abstand zu Tempelbau und ersten Rückwanderungen nicht zu denken. Damit ist auch für Jer 23,5-6 ein Terminus a quo gegeben. Die alttestamentlichen Davidverheißungen gehören mit ihrem Schwerpunkt wie die Grundschrift der Priesterschrift in den Themenzusammenhang der Sammlung der Diaspora, das heißt ins 4. Jh.

Wie wir ferner gesehen haben, hat die Davidverheißung Jer 23,5-6 zusammen mit dem ganzen Abschnitt 23,1-8 dem Hirtenkapitel Ez 34 als Vorlage gedient<sup>204</sup>. Sie ist dabei in V. 23-24 mit der Bundesformel verknüpft worden<sup>205</sup>. Auf diese Weise ist ein erster Zusammenhang von Davidverheißung und Bund entstanden. In der Nachwirkung von Ez 34,23-24 stehen die auf David bezogenen Zusätze Ez 37,22.24.25<sup>206</sup>.

Jer 23,5-6 → Ez 34,23-24 verheißten der Diaspora, wenn sie sich im Lande sammelt, das Wiederaufspießen der untergegangenen Daviddynastie und die Wiederkehr des davidisch-salomonischen Friedensreichs. Bei dieser Gelegenheit muß verwundern, daß zwar auf das salomonische Idyll 1 Kön 5,5, nicht aber auf 2 Sam 7, den Locus classicus der David-Verheißung, Bezug genommen wird. Dieses Schweigen ist beredt: Die Natan-Weissagung war zu dieser Zeit noch nicht vorhanden. Sie ist erst im Anschluß an die David-Verheißung Ez 34,23-24 entstanden, als deren nachträgliche Inszenierung.

Bei der Analyse von 2 Sam 7 wird man zunächst von dem Gebet Davids V. 18-29 vollkommen absehen müssen, das nach der gewichtigen Unterschrift V. 17 neu einsetzt<sup>207</sup>. Es ist nicht Teil der Verheißung, sondern die Antwort auf sie, und zwar eine Antwort, die in jeder Zeile den Geist der späten Frömmigkeit atmet<sup>208</sup>. Man wird durch diesen Text in drastischer Weise darauf gewiesen, daß der Terminus ad quem für literarische Zufügungen in die Königsbücher die Abfassung der Chronik in der ersten Hälfte des 3. Jh.s gewesen ist<sup>209</sup>.

Wer 2 Sam 7,1-17 verstehen will, muß als erstes den Gegensatz erklären, der zwischen V. 3 und V. 5-16 besteht. In V. 3 bescheidet Natan den König:

<sup>204</sup> S.o. S.218f.

<sup>205</sup> Zur Grundgestalt von Ez 34,23-24 s.o. S.219f. Anm.86.

<sup>206</sup> S.o. S.214f.

<sup>207</sup> Rost, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids 159-183, mit seiner Analyse, die leider viele Anhänger gefunden hat, zäumt das Pferd am Schwanz auf, s. die Kritik von Veijola, Die ewige Dynastie 69f.

<sup>208</sup> Auch wenn der Abschnitt sicher allerlei Zusätze enthält, wird Literarkritik an dem Gesamtbild nichts ändern können.

<sup>209</sup> Datierung nach Welten, Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern 199f.

"Alles, was in deinem Herzen ist: wohlan! tu es! denn Jahwe ist mit dir."

In V. 5 dagegen lautet das Gotteswort:

"Solltest du mir ein Haus bauen, daß ich darin wohne?"

Beidesmal bezieht die Antwort sich auf Davids Vorhaben des Tempelbaus V. 2. Der Widerspruch ist vollkommen. Er wäre einfach zu lösen, ließe V. 3 sich als nachträglichem Zusatz ausscheiden. Aber das ist unmöglich: Kein Ergänzter hätte, im Widerspruch zur Verheißung und im Widerspruch zur Geschichte, durch einen solchen Vorspann die Aussage des Folgenden auf den Kopf zu stellen versucht. So bleibt nur das andere: Das Wortereignis V. 4-5, das durch die zeitliche Klammer והוא בלילה ויהי בלילה "und es geschah in derselben Nacht" nachträglich angebunden ist, ist späterer Zusatz zu V. 1-3 - und mit ihm notwendigerweise der ganze Rest des Kapitels!

Die Szene 2 Sam 7,1-3 gehört der Sache nach zu der Ladeerzählung, die in 2 Sam 6 zum Abschluß kommt. An deren Ende wird hiermit auf den bevorstehenden Tempelbau verwiesen. Für das Alter der drei Verse ist nicht so sehr die Ruheformel V. 1b als vielmehr der Sprachgebrauch in V. 2b aufschlußreich: היריעה "die Zeltdecke" bezieht sich nach dem Konkordanzbefund auf die Stiftshütte der Priesterschrift<sup>210</sup>. Ebenso dürfte die an dieser Stelle merkwürdige Wendung ישב בתוך auf priesterschriftliche Vorstellungen verweisen (vgl. Ex 25,8; 29,45-46 + Lev 26,11a + Ez 37,26-27\*<sup>211</sup>). Wenn die Verwandlung des Zionstempels in die sinaitische Stiftshütte das Werk des Verfassers der Priesterschrift gewesen ist, setzt der Abschnitt 2 Sam 7,1-3 <sup>PG</sup> voraus<sup>212</sup>. Nachdem die Lade an das Ziel ihrer Wanderung gelangt ist, wird an dieser Stelle die Rückverwandlung des Zelts in das Zedernhaus eingeleitet.

Daß diese Datierung nicht fehlgreift, wird durch die Ergänzung V. 4-17 bestätigt. Der Text des Abschnitts ist überfüllt.

Wir geben hier nur einige Hinweise, die einer genauen Analyse nicht vorgreifen sollen. Auf literarische Uneinheitlichkeit deutet auf den ersten Blick die zweite Botenspracheinleitung V. 8aα, die mit ועתה nachträglich angeschlossen ist. Von den geschichtlichen Reminiszenzen V. 6.7.8-9a ist allenfalls V. 6 als Begründung für die Ablehnung des Tempelbaus erforderlich. Gerade er bezieht sich wiederum auf die Prie-

<sup>210</sup> Das Gegensatzpaar היריעה - ארזים betrifft das Baumaterial - deshalb der Singular. Die Determination setzt Ex 26// 36 voraus.

<sup>211</sup> S.o. S.222-233.

<sup>212</sup> Zum Vorhandensein priesterlicher Ergänzungen innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerks s. Levin, Der Sturz der Königin Atalja 52-58. Vgl. zuvor Jepsen, Die Quellen des Königsbuches 102-104: "Die levitische Redaktion".

sterschrift. V. 7 ist eine Ergänzung dazu, die die Zeit zwischen der Landnahme und Davids Königtum überbrückt. Der Verweis auf Davids Erwählung V. 8-9a ist an der Neueinleitung als Nachtrag zu erkennen. V. 9a greift dabei auf V. 1-3 zurück. V. 9b-10.11aß, durch den Verweis auf die Lage Israels in der Richterzeit V. 11aα unschön unterbrochen, wechseln unversehens in eine Verheißung für das Volk. Hier stehen Landnahme und Ruhe noch bevor - darin verrät sich der Bezug der Davidverheißung auf die Sammlung der Diaspora. Über V. 11b, der von Jahwe in 3. Person spricht und damit aus dem Zusammenhang fällt, findet der Text erst in V. 12 zu seinem eigentlichen Thema. V. 13 ist als Einschub weithin anerkannt; die Wiederaufnahme V. 13b ← V. 12b ist eindeutiges Indiz. Der Vorausblick auf die Sünde der Davididen V. 14b ist an dem mangelhaften Anschluß als Nachtrag zu erkennen. Mit der Sünde gehört die Strafe mit "menschlichen Schlägen" ebenso zusammen wie die Vergewisserung der unverwandten Treue Jahwes und das Gegenbeispiel des verworfenen Saul (V. 15). Zum Abschluß werden in V. 16 die Zusagen des eingeschobenen V. 13 wiederholt.

Die entscheidenden Sätze der ursprünglichen Verheißung sind V. 12.14a:

"Wenn deine Tage erfüllt sind und du dich zu deinen Vätern legen wirst, werde ich deinen Nachkommen nach dir erstehen lassen, der von deinem Leibe kommen wird, und werde sein Königtum aufrichten. Ich werde sein Vater sein, und er wird mein Sohn sein."

Auch dies ist eine Bundesverheißung. Wie immer sich die abschließende Adoptionsformel zu der Vorstellung von der Gottessohnschaft des Königs und zu deren Vollzug im jüdischen Königszeremoniell verhalten mag (vgl. Ps 2,7): in 2 Sam 7,14a ist unverkennbar, daß es sich um die Bundesformel handelt, die auf das besondere Verhältnis zwischen Jahwe und dem davidischen König gewendet ist. Wieder steht sie als Klimax. Anhand des einleitenden וְהָקִימֹתִי "ich werde erstehen lassen" (← Ez 34,23 ← Jer 23,5 ← 4) ist die David-Bundesverheißung Ez 34,23-24 als Vorlage auszumachen. Auf das Beispiel des ezechielschen Prophetenwortes deutet wie in Gen 15,1.4 die einleitende Wortereignisformel (V. 4b), auf die Abrahamverheißung insonderheit, daß das Wortereignis als nächtliches Gesicht verstanden ist (V. 4a.17). Die Wendung אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעֶיךָ "der von deinem Leibe kommen wird" (V. 12aγ) ist sogar wortwörtlich aus der Nachkommenverheißung Gen 15,4 übernommen, wo sie wahrscheinlich das Orakel Gen 25,23 zum Vorbild hat<sup>213</sup>. Die Wendung זָרַע אַחֲרַי "die Nachkommen nach .." ist neben wenigen Belegen in der deuteronomistischen Literatur (falls man die Stellen noch "deuteronomistisch" nennen kann) eine Eigentümlichkeit der

<sup>213</sup> Die Wendung bezieht sich ursprünglich auf die Stammutter. Deshalb die Änderung in Gen 17,6.16; 35,11; 1 Kön 8,19 und Gen 15,4 LXX.

2 Sam 16,11 ist ein Zusatz, der sich auf 2 Sam 7,12 bezieht, s. Veijola, aaO. 33.

Priesterschrift<sup>214</sup>. Die Wendung הכין את ממלכתו "sein Königtum aufrichten" (V. 12b) stammt aus der Davidverheißung Jes 9,6. Bezog sie sich dort auf den König selbst, so ist sie in 2 Sam 7 auf Jahwe gewendet. Das ist ein deutlicher Hinweis auf die Richtung der Abhängigkeit<sup>215</sup>. Von der Vorlage Ez 34,23-24 (← Jer 23,5-6) unterscheidet die ursprüngliche Natan-Weissagung sich zunächst nur insoweit, als die Verheißung als prophetischer Zuspruch an den Dynastiegründer David gestaltet ist.

Der entscheidende Unterschied liegt im Kontext, nämlich in der Verbindung von Davidverheißung und Tempelbau. Wir haben an Jer 23,5-6 ablesen können, daß die Hoffnung auf ein Wiedererstehen des davidischen Königtums, wie sie an der Wende zum 4. Jh. aufgekommen ist, im Rahmen des theologischen Programms der Sammlung der Diaspora zu verstehen ist. Diese Hoffnung wird, nach den Königsverheißungen Gen 17,6. 16; 35,11 zu schließen, auch von der Grundschrift der Priesterschrift, die auf ihre Weise ebenfalls die Landnahme der Diaspora zum Programm hat, geteilt<sup>216</sup>. Wie freilich für die Priesterschrift das Land allein um der Wohnung Jahwes auf dem Zion willen seine Bedeutung hat, so ist bei ihr auch das Königtum Davids, das in Jer 23,5-6 → Ez 34, 23-24 möglicherweise noch als politische Einrichtung gedacht war, zu einer Begleiterscheinung des Kultorts geworden. 2 Sam 7, wo der Bau des Hauses Jahwes durch David und der Bau des Hauses Davids durch Jahwe seltsam und dennoch eindeutig miteinander verbunden sind, ist im Rückbezug auf die Priesterschrift ein deutliches Zeugnis dafür<sup>217</sup>. Noch deutlicher ist Ps 132, der sich seinerseits auf 2 Sam 7 bezieht<sup>218</sup>. Für diese priesterliche David-Theologie gilt:

<sup>214</sup> Gen 9,9; 17,7.8.9.10.19; 35,12; 48,4; Ex 28,43; Num 25,13; Dtn 1,8; 4,37; 10,15; 1 Sam 24,22; 2 Sam 7,12 → 1 Chr 17,11 †. Der Beleg 1 Sam 24,22 ist Teil eines Zusatzes, der auf 2 Sam 7 bezogen ist, s. *Veijola*, aaO. 90-93.

<sup>215</sup> Die Parallelen 1 Sam 13,13; 2 Sam 5,12; 1 Kön 2,24.45 sind an ihrer Stelle jeweils Zusatz und stehen im Rückbezug auf 2 Sam 7, s. die Literarkritik von *Veijola*, aaO. 20.22.55-57.99.

<sup>216</sup> Es steht zu vermuten, daß der Hohepriester erst in P<sup>S</sup> seine alles überragende Rolle erhalten hat, hingegen P<sup>G</sup> noch verhältnismäßig nahe bei Ez 40ff. gestanden hat. Dort kommt dem "Fürsten" für den Unterhalt der Kultstätte eine hervorragende Aufgabe zu.

<sup>217</sup> *Veijola*, aaO., hat die Dynastieverheißung 2 Sam 7 und die auf sie bezogenen Zusätze in Sam-Kön mit dem proköniglichen Erstredaktor des deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrH) im 6. Jh. in Verbindung gebracht. Ich halte das mittlerweile für korrekturbedürftig.

<sup>218</sup> Vgl. die treffende Auslegung von Gese, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, der allerdings mit dieser Theologie ganz andere geschichtliche Vorstellungen verbindet.



"Die Dynastieverheißung ist der politisch-religiöse Ausdruck der kultisch-religiösen Bindung Jahwes an den Zion" (*H.Gese*<sup>219</sup>).

Die "ewige Dynastie" gründet sich auf die immerwährende Gegenwart der Herrlichkeit Jahwes auf dem Zion, und umgekehrt gibt die Daviddynastie der Gegenwart Jahwes die dauernde Gewähr. In diesem Sinne schreibt schließlich die Chronik "die Geschichte der Davididen als der einen und einzigen Repräsentanz des staatlichen Israel" (*Th.Willi*<sup>220</sup>). Für uns schwer begreiflich, sind Monarchie und Theokratie hier kein Gegensatz, sondern gegenseitige Bedingung.

Freilich blieb das Königtum Davids auf dem Zion eine Idee. Die Diskrepanz zur Wirklichkeit hat deshalb weitere Deutungen der David-Bundesverheißung nach sich gezogen. Unter ihnen ist die Übertragung des Davidbundes auf das Volk die wichtigste. Sie ist deutlich zu fassen in dem Königs-Psalm 89, einer breit angelegten Auslegung von 2 Sam 7, die ihre Abhängigkeit deutlich zu erkennen gibt<sup>221</sup>. Voll ausgeprägt ist sie, parallel zur Übertragung der Prophetenrolle auf das Volk, im Deuterocesajabuch, dem gegebenen Ort für derlei Kollektivierungen:

"Wie Israel der Knecht, d.h. der Prophet Jahwes, so ist Israel auch der Messias und der Erbe Davids, vorläufig in Schwachheit, künftig in Kraft" (*Wellhausen*<sup>222</sup>).

Jes 55,3b-5, der deuterocesajanische Beleg für den Davidbund, im Zusammenhang nachgetragen<sup>223</sup>, setzt Ps 89 und mit ihm 2 Sam 7 voraus<sup>224</sup>.

Die jüngsten Davidverheißungen des Alten Testaments sind in Jer 33,14-26, dem abschließenden Abschnitt des heilsprophetischen Teils des Jeremiabuches, enthalten<sup>225</sup>. Der Text zerfällt in mehrere Fortschreibungen. In V. 14-17

<sup>219</sup> AaO. 121.

<sup>220</sup> Die Chronik als Auslegung 92. Für das Interesse der Chronik am Davidbund vgl. 2 Chr 21,7 mit der Vorlage 2 Kön 8,19. Weiteres s. *Levin*, Der Sturz der Königin Atalja 54 Anm.63. Das "messianologische Vakuum", das *Becker*, Messiaserwartung im Alten Testament 74-77, beobachten will, mag im 5. Jh. bestanden haben. Danach aber nicht mehr.

<sup>221</sup> Zu Ps 89 s. jetzt die umfassende Untersuchung von *Veijola*, Verheißung in der Krise. Zur literarischen Abhängigkeit Ps 89 ← 2 Sam 7 dort 60-69, zu den kollektivierenden Zügen dort 135-143.

<sup>222</sup> Israelitische und jüdische Geschichte 198.

<sup>223</sup> Die Einladung zur Umkehr Jes 55,1-3a, die an die weisheitliche Mahnrede erinnert, findet in V. 6 die Fortsetzung. Die Parallele Jes 61,8 ist von 55,3 abhängig und an ihrer Stelle ebenfalls Einschub.

<sup>224</sup> *Veijola*, aaO. 86-88.

<sup>225</sup> Für 2 Sam 23,5, einen bisweilen für alt angesehenen weiteren Beleg für den Davidbund, genügt es, auf *Noth*, Überlieferungsgeschichtliche Studien 62 Anm.3, zu verweisen.

wird zunächst die Davidverheißung Jer 23,5-6 als Schriftzitat angeführt und durch die Unaufhörlichkeitszusage aus 1 Kön 8,25 (vgl. 1 Kön 2,4; 9,5) bekräftigt. Dabei bleibt der Thronname "Jahwe ist unsere Gerechtigkeit" nicht dem Sproß der Davididen vorbehalten, sondern wird auf Jerusalem übertragen. Das Wort ist wie der ganze Abschnitt 33, 14-26 nur im hebräischen Jeremiabuch überliefert und mit hoher Wahrscheinlichkeit erst entstanden, als die Textüberlieferung der Septuaginta-Vorlage sich von der Überlieferung des späteren Masoretentextes getrennt hatte<sup>226</sup>. Danach ist es im 2. Jh. zu datieren. Wir wissen, daß es damals für das Wiederaufkeimen der Davidhoffnung auch einen äußeren Anlaß gegeben hat.

Allerdings bestand die Diskrepanz zwischen Verheißung und geschichtlicher Wirklichkeit dennoch offenbar fort. Denn in der Ergänzung V. 19-21a erweist es sich als notwendig, die Unverbrüchlichkeit des Davidbundes mit einem Zitat der Bundesverheißung Jer 31,35-36 erneut zu begründen. Wie dort der Bund mit Israel, so erscheint hier der Bund mit David als Teil der Schöpfungsordnung Jahwes<sup>227</sup>. Hinter den Beteuerungen spürt man den heftigsten Zweifel an der Gültigkeit der Verheißung, so wie er in Ps 89,39-52 offen ausgesprochen ist. Möglicherweise ist auch die Übertragung der David-Zusagen auf die Priesterschaft in den Zusätzen V. 18.21b ein Versuch, diesem Zweifel zu begegnen<sup>228</sup>; denn die Priesterschaft war ja im Unterschied zur Daviddynastie am Tempel vorhanden<sup>229</sup>. Auch das Mischzitat aus den Väterverheißungen, das in V. 22 nachgetragen ist, dient dazu, die Gewißheit der Verheißung zu betonen<sup>230</sup>. In der letzten Fortschreibung V. 23-26 schließlich wird der Zweifel in der Weise des ezechielisches Prophetenworts wörtlich zitiert (V. 24aß). Dabei wird auch deutlich, woher der Zweifel seine Schärfe gewinnt: Mit der Davidverheißung steht die Erwählung Israels selbst auf dem Spiel (V. 24b). Auch dieses letzte Mal freilich bleibt nur, die gegebenen Verheißungen zu wiederholen und um Vertrauen auf Jahwes Wort zu bitten.

Damit kommt die Geschichte der jeremianischen Heilsprophezie wie auch die Nachgeschichte der Verheißung des neuen Bundes innerhalb des Alten Testaments an ihr Ende.

<sup>226</sup> S.o. S.69f.

<sup>227</sup> S.o. S.199.

<sup>228</sup> Zur Literarkritik s. Veijola, aaO. 84f.

<sup>229</sup> Die Scheidung zwischen Priestern und Leviten, die sich in Ez 44 anbahnt und seither herrschende Theorie war, wird in Jer 33 merkwürdigerweise übergangen. Der Grund liegt vielleicht darin, daß der Verfasser auf die Zusagen des Deuteronomiums zurückgreifen will.

<sup>230</sup> S. den Anschluß mit אשר und die Wiederaufnahme V. 22bß + V. 21b.

## IX. Die Tora im Herzen (Jer 31,33a)

Wir kehren zurück zu Jer 31,31-34. In der Auslegung ist bisher V. 33a außer Betracht geblieben. Wir haben ihn bei der literarkritischen Untersuchung als Zusatz im Zusatz und damit als eine zweite Ergänzungsschicht erkannt<sup>1</sup>. Die Nachgeschichte der Bundesverheißung, soweit wir sie verfolgt haben, hat dieses Urteil inzwischen insofern bestätigt, als ihr ein Text zugrunde liegt, der die Verheißung der ins Herz geschriebenen Tora nicht enthalten hat. Die Rede vom Herzen, das Jahwe erkennt (Jer 24,7a), spiegelt V. 34, nicht V. 33a. Und von Jer 24,7a ausgehend hat das Motiv vom einzigen/anderen Herzen (→ Jer 32,39 → Ez 11,19 → 36,26 → 18,31) sich abseits vom jetzigen Wortlaut der Bundesverheißung fortentwickelt. Wenn hier ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang besteht, dann allenfalls so, daß Jer 31,33a der nehmende Teil gewesen ist.

Anlaß dieser zweiten Ergänzung der Verheißung des neuen Bundes ist ohne Zweifel die Unstimmigkeit gewesen, daß zunächst ein "neuer Bund" verheißen wird (V. 31), der anders sein werde als der, der beim Auszug aus Ägyptenland geschlossen worden war (V. 32), dann aber dieser Bund nicht anders bestimmt ist als durch die Wieder-Geltung der altbekannten Bundesformel (V. 33b). Hatte dies für die Nachgeschichte der Bundesverheißung die Folge, daß das Stichwort "neuer Bund" fortan vermieden wurde - erst in Qumran taucht es wieder auf<sup>2</sup> -, so mußte innerhalb von Jer 31,31-34 der qualitative Überschuß des nun einmal vorhandenen Stichworts notwendig weitere Deutungen veranlassen, ein Vorgang, der sich in der Auslegungsgeschichte bis auf den heutigen Tag beobachten läßt.

Der Zusatz V. 33a gibt sich mit seiner überlangen Einleitung ausdrücklich als solche Deutung zu verstehen:

"Denn dies ist der Bund, den ich mit dem Hause Israel schließen werde nach diesen Tagen, Spruch Jahwes, ..."

Der verheißene Bund, bei dem es bisher um die Wiederherstellung der heilsgeschichtlichen Kontinuität gegangen war, erhält hier nun eine auch inhaltlich neue Bestimmung. Diese letzte Ergänzung bildet neben dem literargeschichtlichen Endpunkt des heute vorliegenden Textes auch seinen inhaltlichen Schwerpunkt,

---

<sup>1</sup> S.o. S.56-59.

<sup>2</sup> S.u. S.266 Anm.2.

"l'affirmation centrale et capitale de notre péricope" (J.Coppens<sup>3</sup>).

Jede Auslegung der jetzigen Bundesverheißung hat sich vornehmlich an ihr zu orientieren. Es fügt sich gut, daß sie in der Achse der Perikope steht.

Die eigentliche Aussage des Zusatzes liegt in der Tora-Verheißung V. 33aßy. Sie ist von der Einleitung durch die Gottesspruchformel *נאם יהוה* abgesetzt:

"Ich gebe meine Tora in ihr Inneres,  
und auf ihr Herz will ich sie schreiben."

Das Logion ist ein knappes Distichon im synonymen Parallelismus. Das Metrum der Qina (3+2) tritt deutlich heraus. Diese Strophenform gibt dem Parallelismus, indem sie den zweiten Parallelsatz um eine Hebung verkürzt, eine besondere Bündigkeit und unterstreicht so den affirmativen Charakter des Verheißungswortes: Das Objekt "meine Tora"<sup>4</sup>, das im ersten Stichos ausdrücklich genannt ist, tritt im zweiten nur mehr als Pronominalsuffix des Verbs auf. Hinzu kommt die chiastische Zuordnung der Parallelsätze: Das Prädikat steht im ersten Stichos zu Beginn, im zweiten am Ende. Beidesmal hat es den Schwerpunkt des Satzes inne, bildet den Auftakt des Aufgesangs und den Schlußakkord des kürzeren, auf das betonte Ende zueilenden Abgesangs und rahmt so das Ganze. Auf Jahwes Handeln liegt die Betonung.

Durch die sorgfältige Gestaltung hebt das Tora-Logion sich deutlich ab von der übrigen Bundesverheißung, die sich ganz selbstverständlich als Prosa liest und - abgesehen von der Bundesformel V. 33b, die man immer als Doppeldreier lesen kann - nur mit sanfter Gewalt in ein metrisches Schema zu fügen ist<sup>5</sup>. Auch innerhalb des Zusatzes V. 33a ist das stilistische Mißverhältnis zwischen der unproportionierten Einleitung und dem wohlzisierten Verheißungswort auffallend. Nimmt man hinzu, daß das Logion mit dem Perfectum propheticum *נתתי* "ich werde geben" asyndetisch einsetzt<sup>6</sup>, wird man annehmen können, daß es nicht von dem hiesigen Ergänzter ad hoc formuliert ist, sondern ihm vorlag. Ob es einem anderen Zusammenhang entnommen ist oder für sich bestanden hat, ist dabei nicht zu entscheiden. Es ist auch

<sup>3</sup> La nouvelle alliance en Jér 31,31-34, 17.

<sup>4</sup> Septuaginta liest das Ketib zu Unrecht als Plural: *νόμους μου*. Auch die Suffixform *אכתובנה* (GesK § 58 i) gibt sie als Plural wieder: *γράφω αὐτοῖς*.

<sup>5</sup> So z.B. von Giesebrecht, Jeremias Metrik 48f.

<sup>6</sup> Eine Anzahl hebräischer Handschriften liest Perf.cons. Doch stützt Septuaginta den Text des Leningradensis, da sie dem Perf.proph. mit der Figura etymologica *δεδωκὺς δώσω* zu entsprechen sucht. Dem hat sicherlich kein hebräisches *נתתי נתון* zugrunde gelegen, schon weil ein solcher Text aus dem Metrum fiel.

unerheblich: Unter der Voraussetzung, daß Jahwe spricht und Israel bezogen ist, bildet das Wort eine abgerundete Aussage.

Jahwes Tora, von der die Verheißung handelt, ist als schriftliche Größe vorgestellt. Es geht um die Art ihrer Aufzeichnung. Nicht nur auf Leder soll sie stehen<sup>7</sup>. Jahwe verheißt, sie Israel auf die Herzen zu schreiben. Das Herz, für den hebräischen Menschen der Sitz des Verstandes, des Gedächtnisses und des Willens<sup>8</sup>, wird dabei metaphorisch zu einem Schreibmaterial, auf dem eingetragen werden kann, was unverlierbar bleiben soll<sup>9</sup>, - ein Wunschbild ähnlich dem des Nürnberger Trichters. Es geht um sicheres, bis in die Einzelheiten vollständiges Wissen, das stets verfügbar ist, um das "getroste Schwarz-auf-weiß-Besitzen" inwendig. Das Bild ist sinnvoll nur, wenn mit "meiner Tora" nicht irgendeine Weisung Gottes gemeint ist, sondern

"die gesamte Willenskundgebung Jahwes, die ... schriftlich fixiert ist und auf Gottes eigene Hand zurückgeht" (H.W.Wolff<sup>10</sup>).

Anders gesagt: "Tora" in Jer 31,33a ist das jüdische Gesetz, wahrscheinlich in einem fortgeschrittenen Stadium seiner Kanonisierung<sup>11</sup>. Es ist nicht verfehlt anzunehmen,

<sup>7</sup> Nach der Halacha (pT Meg I 9) mußte für die Aufzeichnung der Tora Leder oder Pergament verwendet werden. Für das Alter der Vorschrift spricht EpArist 176, wonach die Tora-Rollen, die im 3. Jh. als Vorlage der Septuaginta-Übersetzung benutzt worden sind, aus Leder bestanden haben.

<sup>8</sup> S. Baumgärtel, ThWNT III 609-611; Fabry, ThWAT IV 413-451; Johnson, The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel 77-88; Schmidt, Anthropologische Begriffe im Alten Testament 383-386; Stolz, THAT I 861-867; Wolff, Anthropologie des Alten Testaments 68-95.

<sup>9</sup> Ähnlich das Bild vom Herzen als einer Steintafel, die zur Aufnahme einer Inschrift bestimmt ist: Jer 17,1; Spr 3,3// 7,3; vgl. 2 Kor 3,3.

<sup>10</sup> Dodekapropheton I 176f. (über die Bedeutung von "Tora" im Hoseabuch).

<sup>11</sup> "Tora" im Jeremiabuch: Wenn nicht die priesterliche Weisung gemeint ist (so 2,8; 18,18), sondern das Gesetz Jahwes, findet das Stichwort sich nur in späten Zusammenhängen, meist kurzen Zusätzen. 6,18f. ist Einschub, abhängig von 6,17.21 (Duhm, Das Buch Jeremia 71; Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, 100-102). Der ebenso interessante wie rätselhafte Vers 8,8 ist Zusatz zu 8,7. Leicht zu erkennen ist der kurze Einschub 16,11b innerhalb der Gerichtsbegründung 16,10-12 (Anknüpfung!). In der Gerichtsbegründung 9,11-13 (חורר dort in V. 12) ist 16,11b vorausgesetzt. Der Wortlaut von 9,12 wiederum hat auf 26,4b<sup>8</sup> eingewirkt, einen Einschub vor dem ebenfalls eingeschobenen Vers 26,5 innerhalb der bedingten Gerichtsankündigung 26,4ab.6. Jer 26,4-6 haben dem Abschnitt 44,7-10 im Rahmen der späten Ägyptenkapitel als Vorlage gedient. Der in seinen Zusammenhang eingeschobene Vers 44,23 (Anknüpfung, Wiederaufnahme) steht damit in Zusammenhang. Zu 32,23 s.o. S. 172 mit Anm.75.

daß der hiesige Ergänzer ganz ebenso auf die abgeschlossene Gestalt des Pentateuchs zurückblickt wie die Verfasser der Chronik und vergleichbare späte Schriftsteller. Ein Terminus ad quem ist allein mit der griechischen Übersetzung der Propheten im 2. Jh. gegeben.

Jahwes Tora auf dem Herzen Israels - an wen richtet sich diese Verheißung, welches Israel ist gemeint? Hier wird, wer das Jeremiabuch im Zusammenhang vor Augen hat, sogleich an das ungehorsame Israel denken, jenes Volk, das Jahwes Tora verlassen hat, um der Verstocktheit seines eigenen, bösen Herzens nachzulaufen (9,12f.<sup>12</sup>), seines Herzens, auf dem mit eisernem Griffel und diamantener Spitze die Sünde eingetragen ist (17,1) - und eben nicht Gottes Gesetz. Auf diesem Hintergrund gesehen besagt die Verheißung eine vollständige Umkehr, eine Metanoia, und zwar verursacht durch Gott selbst. Gottes Gesetz, bisher dem Menschen ein äußerer Gegen-Stand, soll ihm zum Ureigensten werden, zur zweiten Natur, so daß zwischen Gottes Willen und dem menschlichen Wollen keine Kluft mehr besteht, die zu schließen die Anstrengung des Gehorsams erfordert. Auf diese Weise wird die Geschichte des Ungehorsams für alle Zukunft von der Wurzel her unmöglich sein.

Aber eröffnet eine solche Verheißung nicht eine Schreckvision? Sie besagt ja nicht weniger, als daß Gottes Gesetz sich hinfort mit der Mechanik der Naturgesetze zur Durchsetzung bringen wird. So wird zwar die Sünde ein Ende haben, aber mit ihr ebenso das "Wissen um gut und böse" (Gen 3,22). Verantwortlichkeit und Freiheit werden aufhören, der Mensch nicht mehr Gottes Gegenüber, sondern schlechthiniges Subjekt seines Willens sein. Es ist darum nur richtig, wenn die Verheißung auf eine Zeit "nach diesen Tagen" gerichtet ist: Sie hebt ja die Bedingungen der Geschichte auf! Doch, ist sie darin nicht unmenschlich und eben darum allzu menschlich, nicht Gottes gnädiger Wille, sondern ein krampfhaftes Wunschbild, dem Hirn eines Theologen entsprungen, der angesichts der Erfolglosigkeit seines Mahnens nach Gottes eisernem Griffel rief und sich das Reich Gottes als geistliche Zwangsanstalt herbeisehnte?<sup>13</sup>

Nun müssen wir sehen, daß die Verheißung sich zur Gegenwart nicht im Verhältnis der Antithese befindet (diese liest man beispielsweise in 3,17), sondern im Verhältnis der Überbietung. Sie ist ausschließlich Position, anders als die beiden älteren Verheißungen, in deren Rahmen sie steht. Dort ging es um den Widerspruch zur Gegenwart, zu ihrer Not

<sup>12</sup> Vgl. ebenso 7,24; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17; dazu die Verheißung 3,17.

<sup>13</sup> Es ist schlimm genug, daß den christlichen Auslegern dieser Aspekt der Sache so selten bewußt wird!

(Grundschrift) und zu ihrer Schuld (Bundesverheißung). Doch diese Gegenwart ist durch den Widerspruch inzwischen Vergangenheit geworden. Der hiesige Ergänzer fand die Verheißung der Vergebung und des neuen Bundes vor. Sie war für ihn in Geltung. Was bedeutet es, wenn er daraufhin die Verheißung der inwendigen Tora hinzufügt? Noch einmal gefragt: An wen, an welches Israel ist diese Verheißung gerichtet?

Es gibt im Deuteriojesabuch eine Formulierung, die so nahe an Jer 31,33a heranreicht, daß die Kommentatoren meist mit literarischer Abhängigkeit rechnen:

"Hört auf mich, die ihr Gerechtigkeit kennt,  
Volk, in dessen Herz meine Tora" (עם תורת כלבם, Jes 51,7).

Das klingt, als sei die Verheißung hier eingetreten<sup>14</sup>. Zweierlei spricht jedoch gegen eine unmittelbare Beziehung: Einerseits ist die Toraverheißung in Jer 31 so spät entstanden, daß sie als Vorlage für Jes 51 nicht in Betracht kommt<sup>15</sup>; und andererseits zielt Jer 31,33a, anders als die übrige Bundesverheißung, auf das Eschaton, ist daher mit einer Erfüllung in diesen Tagen geradezu unvereinbar. Mir scheint, daß das Verhältnis eher umgekehrt besteht, wenn auch nicht im literarischen Sinne, so doch im Blick auf den Inhalt. Das Volk, das Gerechtigkeit kennt und in dessen Herz Jahwes Tora ist, der Gerechte, "in dessen Herz die Tora seines Gottes ist" (Ps 37,31), der von sich rühmt: "Deine Tora, mein Gott, ist in meinem Innern" (Ps 40,9), und der "über der Tora Jahwes brütet Tag und Nacht" (Ps 1,2), gerade sie sind die Adressaten der Verheißung, daß Jahwe dereinst seine Tora auf ihre Herzen schreiben werde. Das ist keineswegs paradox.

Betrachten wir dazu die Torafrömmigkeit, wie sie in den zitierten Beispielen zum Ausdruck kommt. Ihre Trägerschaft sind die "Gerechten", das wahre Israel, anders gesagt: die gesetzestreue Judenheit. Um den jüdischen Toraglauben und die diesem Glauben entstammenden Texte des Alten Testa-

<sup>14</sup> Westermann: "Die .. Wendung setzt Jer. 31,31-34 voraus, wo eben dies verheißt wird" (Das Buch Jesaja Kapitel 40-66, 191; ähnlich Duhm, Das Buch Jesaja 356). Giesebrecht: "Beweis dafür ist die Selbstverständlichkeit, mit welcher diese Gedanken bei Deutjes. auftreten" (Das Buch Jeremia 173).

<sup>15</sup> Das gilt, auch wenn Jes 51,7-8 im dortigen Zusammenhang ein Zusatz sind: Der Höraufruf V. 7a ist ein Rückgriff auf V. 1a unter bezeichnender inhaltlicher Verschiebung: Aus der Prophetenrede wurde Jahwerede; "Hört auf mich, die ihr Gerechtigkeit erstrebt (רדפי צדק)", lautet nun: "Hört auf mich, die ihr Gerechtigkeit kennt (ידעי צדק)"; aus denen, "die Jahwe suchen" (בקש pi.), wird das "Volk, in deren Herz meine Tora ist." Auch hier liegt bereits die späte Torafrömmigkeit vor, für die das Heil in der Tora definiert und Israel unmittelbar zugänglich ist.

ments auch nur annähernd zu verstehen, muß man sich von dem Gesetzesverständnis, wie es in der protestantischen Tradition herrschend ist und letztendlich auf die Theologie des Paulus zurückgeht, ein Stück weit zu lösen versuchen. Der Apostel stand unter dem überwältigenden Eindruck des Heilsereignisses, das in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi angebrochen ist. Er predigte die befreiende Gnade Gottes für alle Menschen. Von daher mußte ihm das Gesetz als unmöglicher und überwundener Heilsweg erscheinen. Evangelium und Gesetz mußten auseinandertreten. Nach Paulus ist das Gesetz in Gottes Heilsökonomie gar nicht als Weg zum Heil, sondern als zwischeneingesandter Zuchtmeister auf Christus hin gemeint (Gal 3). Es ist heilig, gerecht und gut, aber es führt nicht von sich aus zum Leben. Darum behaftet es unter der Sünde. Im Judentum dagegen ist das Gesetz Heilsweg, und zwar im umfassenden, nicht allein im "gesetzlichen" Sinne. Es ist Gottes vollgültige und in gewisser Weise endgültige Selbstkundgabe an sein Volk Israel. Das Gesetz ist daher nicht lediglich ein religiöser und ethischer Verhaltenskodex, der auf die göttliche Vergeltung bezogen ist, wie das vulgäre christliche Mißverständnis lautet, sondern - in der Begrifflichkeit der christlichen Theologie gesprochen - der Deus revelatus der Judenheit<sup>16</sup>. Die Offenbarung der Tora ist das entscheidende Heilsereignis der Geschichte, die Gnadengabe Gottes schlechthin<sup>17</sup>. So versteht sich, daß dem jüdischen Glauben, in welcher seiner Ausprägungen immer, alles am Studium der Tora und am Tun der Werke des Gesetzes gelegen ist<sup>18</sup>. Das "gesetzliche" Bestreben, das *Handeln* in größtmögliche Übereinstimmung mit der Weisung Gottes zu bringen, hat sein Ziel in der größtmöglichen Nähe des *Seins* zu

<sup>16</sup> Das wird schon im Alten Testament gelegentlich festgestellt, in einer der Unterschriften des Deuteronomiums: "Das Verborgene ist Sache Jahwes, unseres Gottes. Aber das Offenbare gilt uns und unseren Kindern für immer, nämlich zu tun alle Worte dieser Tora" (Dtn 29,28). Die Aussage erinnert unmittelbar an die Unterscheidung von Gottes Verborgenheit, die uns nichts angeht (vgl. Luther, WA 18,685,6f.), und seinem Offenbarsein in Christus.

<sup>17</sup> Dazu Werblowsky, Tora als Gnade.

<sup>18</sup> Ein schöner Beleg ist die Benediktion *אהבה עולם* zum täglichen Abendgebet, die in der Gabe der Tora die Liebe Gottes zu Israel preist: "Mit ewiger Liebe hast du das Haus Israel, dein Volk, geliebt. Tora und Gebote, Ordnungen und Rechtssätze hast du uns gelehrt. Darum, Herr, unser Gott, wenn wir uns legen und wenn wir aufstehen (Dtn 6,7), sinnen wir über deine Ordnungen (Ps 119,23.48) und freuen uns über die Worte deiner Tora und über deine Gebote immer und ewiglich. Denn sie sind unser Leben und die Länge unserer Tage (Dtn 30,20). Und über ihnen sinnen wir Tag und Nacht (Ps 1,2). Und deine Liebe möge nicht von uns weichen in Ewigkeiten. Gelobt seist du, Herr, der liebt sein Volk Israel!" (Text bei Staerk, Altjüdische liturgische Gebete 8).



Gott. Das Beherzigen der Tora, das denkende und handelnde Einswerden mit dem offenbaren Willen Gottes, ist der Weg in die Gemeinschaft mit Gott selbst, in die unüberbietbare Gottesnähe, in die ewige Seligkeit.

Es ist nicht unsere Aufgabe, die Grundlinien des jüdischen Toraglaubens weiter nachzuzeichnen. Soweit er bereits in den Texten des Alten Testaments erscheint, genügt es, auf den 119. Psalm zu verweisen, der für die Zeit vor dem Abschluß des Kanons einen weitgehenden Eindruck vermittelt. Vielmehr muß sich uns - nicht zuletzt von der Erfahrung des Paulus her - die Frage stellen: Ist dieser Toraglaube sich selbst genug? Auf den ersten Blick könnte es so scheinen, zumal wenn man eine Beteuerung wie diese liest:

"Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, es ist für dich nicht zu schwer und nicht zu fern, es ist nicht im Himmel ... und nicht jenseits des Meeres ..., sondern ganz nah ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen, es zu tun" (Dtn 30, 11.12a.13a.14).

Die Notwendigkeit einer solchen Beteuerung ist jedoch vielsagend. Geschichte und Literatur des Judentums zeigen in voller Deutlichkeit: Der Toraglaube ist Erfüllung, aber zugleich trägt er in sich die unerfüllte Sehnsucht nach der schlechthin vollkommenen Gottesgemeinschaft. Ungeachtet der Möglichkeit vollständigen Gesetzesgehorsams, die der Judenheit außer Zweifel steht, ist das Leben mit und in der Tora letztendlich nur ein Angeld der Seligkeit, greift der Toraglaube mit eindrucksvoller Energie über sich hinaus in das Eschaton. Denn darin ist er Glaube (und vom Christusglauben nicht verschieden), daß er in diesem Äon nicht im Schauen lebt, daß ihm die handgreifliche Erfahrung widerspricht<sup>19</sup>, daß er in der Erwartung der zukünftigen Welt steht. Darum klingt das Rühmen: "Deine Tora habe ich im Herzen", neben aller freudigen Gewißheit doch auch so, als sollten damit Zweifel und Anfechtung übertönt werden. Darum ist der 119. Psalm 176 Verse lang und dennoch nicht lang genug, nicht akrostichische Spielerei, sondern Beschwörung, den Zweifel zu bannen.

Vor diesem Hintergrund erschließt sich die Interpretation, die die Verheißung des neuen Bundes durch den Zusatz V. 33a

---

<sup>19</sup> Es ist töricht, den Juden vorzuwerfen, das Gesetz stimme nicht mit der allgemeinen Erfahrung oder mit irgendeiner "vernünftigen" Moral überein. Sie wissen das selbst. *R. Jochanan b. Zakkai*: "Bei eurem Leben, nicht der Tote verunreinigt und nicht das Wasser macht rein, sondern es ist eine Verordnung des Königs aller Könige; Gott hat gesagt: Eine Satzung habe ich festgesetzt, eine Verordnung habe ich angeordnet; kein Mensch ist berechtigt, meine Verordnung zu übertreten; denn es heißt: 'Dies ist die Satzung der Tora, die Jahwe geboten hat' (Num 19,2)" (*Pesiqtha* 40b, nach Bill. I 719).

erfahren hat: Nach diesen Tagen wird Jahwe seinem Volk die Tora ins Herz schreiben - das ist in der Tat wiederum die Bundesverheißung, nun in einer gesetzestheologischen und eschatologischen Gestalt, wie sie für die Spätzeit des Alten Testaments kennzeichnend ist. Wieder geht es um die Sehnsucht nach dem neuen, unzerstörbaren Gottesverhältnis. Aber der neue Bund ist diesmal ganz von der Voraussetzung der Tora her verstanden. *נרית* und *תורה* sind so gut wie deckungsgleich. Deshalb richtet die Verheißung sich nicht darauf, das zerbrochene Gottesverhältnis *wiederherzustellen*, sondern das durch die Tora ermöglichte Gottesverhältnis *zu vollenden*. So tritt an die Stelle der Heilsgeschichte die Eschatologie. Jedoch wird nicht die Überwindung der Tora als Offenbarungsmittlerin zugunsten einer eschatologischen Gottesunmittelbarkeit in Aussicht gestellt. Denn Gottes Offenbarung in der Tora ist an Vollkommenheit in alle Ewigkeit nicht zu überbieten. Die Tora ist "von Ewigkeit zu Ewigkeit" Inbegriff aller notwendigen und möglichen Gotteserfahrung. Ebenso wenig ist in Entsprechung zur Verheißung des neuen Bundes an die Verheißung einer "neuen Tora" zu denken. Es kann nicht anders sein, als daß die eine Tora, so wahr sie die vollgültige Offenbarung Gottes ist, von Ewigkeit zu Ewigkeit unverändert Bestand hat. Was aber "nach diesen Tagen" neu sein wird, ist die Art und Weise der Tora-Offenbarung. Jetzt ist die Tora für Israel ein Äußeres, auf Leder geschrieben und unter Mühen zu lernen. Jetzt vermag auch der vollkommenste Gehorsam die Gottesferne im Letzten nicht zu überwinden. Jetzt ist alle Freude an Gottes Gesetz bedroht durch die Möglichkeit, das Gesetz zu verfehlen. Jetzt ist das Brüten über der Tora, auch wenn bisweilen und nicht nur bisweilen das ewige Licht da hereinfällt, Teil des ängstlichen Harrens der Kreatur. Dann aber wird die Tora für Israel das Innerste sein, von Gott auf die Herzen geschrieben. Die Kluft zwischen Gottes Gebot und dem Wollen des menschlichen Herzens wird von Gott selbst geschlossen werden<sup>20</sup>. Dann wird alle Unzulänglichkeit der Erkenntnis und des Gehorsams ein Ende finden, wird einmünden in die vollkommene Gottesgemeinschaft der zukünftigen Welt. Keiner wird mehr den anderen lehren: "Erkennt Jahwe!", keiner wird sich mehr rühmen müssen: "Deine Tora habe ich im Herzen!", keiner wird mehr über der Tora brüten Tag und Nacht, in ungestillter Sehnsucht, sondern sie werden durch Gottes eschatologische Heilstat alle, "von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten", die Tora im Herzen tragen, werden unmittelbar sein zu dem offenbaren, seinem Volk Israel gnädigen Gott.

<sup>20</sup> Zur rabbinischen Auslegung von Jer 31,33 s. bei Bill. III 89f. und 704.

## X. Der neue Bund und das Neue Testament

Am Ende der biblischen Traditionsgeschichte steht das Echo, das die Verheißung des neuen Bundes im Neuen Testament gefunden hat. Aus der Sicht des Alten Testaments kann nicht strittig sein, daß die christliche Deutung, die hier an die Seite und an die Stelle der jüdischen getreten ist, nicht weniger legitim ist als die Nachgeschichte, die Jer 31,31-34 innerhalb der - zur Zeit des Neuen Testaments noch gar nicht abschließend umrissenen - Grenzen des alttestamentlichen Kanons selbst erfahren hat.

"Die aktualisierende Neuinterpretation von Alttestamentlichem durch die junge Christusgemeinde ist .., vom Standpunkt auch der vorchristlichen Überlieferungsgeschichte aus gesehen, ein ganz legitimer Vorgang. Das spätere Judentum hat ja selbst dieses Erbe des alten Israel bis an die Schwelle der neutestamentlichen Zeit durchgetragen und hat ... bis zuletzt um seine rechte Interpretation und um seine Aktualisierung für die Gegenwart gerungen" (G.v.Rad<sup>1</sup>).

Diesmal hat allerdings das Moment der Diskontinuität, das jeder Neuinterpretation innewohnt, das entscheidende Übergewicht. Denn das den Christusglauben begründende Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu Christi und der Ausgießung des Heiligen Geistes, das das Verständnis des neuen Bundes im Neuen Testament bestimmt, ist, so wie die Urgemeinde es erfahren hat, nicht in irgendeiner Weise abgeleitet, auch und gerade von alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen nicht, sondern Gottes freie und befreiende Tat. Diese Tat bedeutet im Ganzen der biblischen Traditionsgeschichte einen scharfen Bruch. Er hat seinen weithin sichtbaren Ausdruck darin gefunden, daß die Kirche das Alte Testament nicht fortgeschrieben, sondern ihm das Neue Testament an die Seite gestellt hat.

Anders als es in der alttestamentlich-jüdischen Traditionsgeschichte geschehen ist, geht der Christusglaube nicht von den überlieferten Texten aus, um zu neuen Gotteserfahrungen fortzuschreiten, sondern durch eine unableitbar neue Gotteserfahrung begründet wendet er sich zu den alttestamentlichen Texten zurück. Auch wenn für das Verstehen dessen, was da widerfahren ist, von allem Anfang an unabdingbar, ist diese Rückwendung für den Christusglauben ein Zweites. Der Christusglaube, sobald er als Glaube ins Bewußtsein tritt und im Bekenntnis sich äußert, steht sofort und ganz

---

<sup>1</sup> Theologie des Alten Testaments II 398.

und gar in der Kontinuität der alttestamentlich-jüdischen Traditionsgeschichte. Aber er hat nicht seinen Grund darin. In dieser Hinsicht bildet die Verheißung des neuen Bundes keine Ausnahme. Den Hinweis auf Christus kann man aus ihr schlechterdings nicht heraus-, sondern nur in sie hineinlesen. Indes erweist sich, daß diese Eisegeese dem Text nicht Gewalt antut, sondern das Thema des neuen Bundes in neuer Weise in Geltung hält. Einerseits gibt der Begriff des "neuen Bundes" der neutestamentlichen Gemeinde die Möglichkeit, das Christusgeschehen als das neue Gottesverhältnis zu begreifen und so zu ihrem bisherigen, vorchristlichen Gottesverhältnis in eine begründete Beziehung zu setzen; und andererseits erhält durch das Christusgeschehen die Verheißung des neuen Bundes einen angemessenen oder, wie aufgrund ihrer Gotteserfahrung die neutestamentliche Gemeinde und die Kirche seither es verstehen, den eigentlich angemessenen Inhalt. Denn erst in Christus ist vollends offenbar, daß der neue Bund ganz und gar Gottes Sache ist und der Werke des Menschen zu seiner Verwirklichung in keiner Weise bedarf. Erst in Christus wird das verheißene neue Gottesverhältnis darum endgültig frei von jeder Vorbedingung, ist nicht auf Israel begrenzt, sondern gilt ohne Ansehn der Person für jedermann. Erst in Christus führt das neue Gottesverhältnis darum auch in ein neues Menschenverhältnis, tritt an die Stelle der Parteiungen und an die Stelle der Vereinzelnung vor Gott, worin wir den Beter von Ps 1 befangen finden, die Gemeinschaft der Heiligen. Erst in Christus gewinnt die verheißene Gottesgemeinschaft konkrete, nämlich menschliche Züge, die Züge des wiederkommenden Herrn.

Die Einmaligkeit des Stichworts "*neuer Bund*" in Jer 31,31 und sein Fehlen in der zwischentestamentlichen Überlieferung<sup>2</sup> machen die traditionsgeschichtliche Untersuchung zu einer einfachen Sache: Wo immer im Neuen Testament vom "neuen Bund", das bedeutet auch: wo vom "besseren Bund", von den "zwei Bündnen" sowie vom "ersten" oder "alten Bund" die Rede ist, steht dieser Text im Hintergrund. Eine vergleichbare Bedeutung hat im Neuen Testament nur Ex 24,8 gewonnen, der mit Blut besiegelte Bundesschluß am Sinai. Doch ist auch dazu die Vorstellung des dem Sinaibund entsprechenden neuen Bundes in Christus, die Jer 31,31 ent-

---

<sup>2</sup> Auf die Selbstbezeichnung der Qumrangemeinde in Damaskus als "neuer Bund" (CD VI 19; VIII 21; XIX 33f.; XX 12; 1QpHab II 3) läßt der neutestamentliche Gebrauch des Begriffs sich nicht zurückführen. Auch aus dem übrigen zeitgenössischen Judentum wird man die neutestamentliche Vorstellung nicht ableiten können. "Das Prophetenwort vom 'neuen Bund' Jer 31,30-33 wird im älteren Midrasch verhältnismäßig selten zitiert" (Bill. III 704). Anders *Jeremias*, Die Abendmahlsworte Jesu 188 Anm.2.

stammt, Voraussetzung. Beide Texte ergänzen und bedingen einander. Bietet Jer 31,31 das heilsgeschichtliche Schema, so Ex 24,8 die Anschauung, die sich auf den Tod Jesu beziehen läßt. Der Tod Jesu wird als die Setzung des neuen Bundes dem alten Bund vom Sinai gegenübergestellt. So versteht sich, daß Jer 31,31 und Ex 24,8 in den Abendmahlsworten (Mt 26,28// Mk 14,24 und Lk 22,20// 1 Kor 11,25) eine unauflösliche Verbindung eingegangen sind<sup>3</sup>.

Angesichts des Umstands, daß der Begriff *καὶ νῆ διαθήκη* (= Novum Testamentum) gegen Ende des 2. Jh.s zur Bezeichnung der neutestamentlichen Schriftensammlung werden konnte<sup>4</sup>, ist es zunächst eine überraschende Feststellung, daß das Thema des neuen Bundes, auf das Ganze der neutestamentlichen Botschaft gesehen, auf wenige Textbereiche beschränkt ist. Neben den Abendmahlsworten findet es sich im Hebräerbrieff (besonders in Hebr 8,1-10,18), zu dessen Hauptgegenständen es gehört, sowie bei Paulus. Der Apostel kommt zweimal ausführlicher auf den neuen Bund zu sprechen: in dem zweiten, eigenartig nachhinkenden Schriftbeweis des Galaterbriefs Gal 4,21-31 und in dem midraschartigen Exkurs 2 Kor 3,4-18. Beidesmal ist die Gegenüberstellung von neuem und altem Bund nicht Thema, sondern Hilfsgedanke. Das traditionelle Motiv gehört nicht zu den Grundlagen der paulinischen Theologie, wenngleich es durchaus geeignet ist, das Anliegen des Apostels zum Ausdruck zu bringen.

Die Auslegung der Texte im einzelnen ist unsere Aufgabe nicht<sup>5</sup>. Von der alttestamentlichen Traditionsgeschichte ausgehend nehmen wir stattdessen Jer 31,31-34 zum Maßstab

<sup>3</sup> Das schließt nicht aus, daß in der markinischen Tradition des Kelchwortes der Bezug auf Ex 24,8, in der (älteren) paulinischen derjenige auf Jer 31,31 im Vordergrund steht.

<sup>4</sup> Die heutigen Bezeichnungen "Altes und Neues Testament" (*παλαιὰ und καὶ νῆ διαθήκη*) sind seit Klemens von Alexandrien belegt. Ihre Entstehung ist bei einem ungenannten Antimontanisten, der von Eusebius, Kirchengeschichte V 16,3-5, zitiert wird, sowie bei Bischof Melito von Sardes in der Vorrede seiner "Eklogai" (erhalten bei Eusebius, aaO. IV 26,13-14) zu verfolgen. Der Sprachgebrauch geht nicht auf Paulus 2 Kor 3,14 zurück, sondern gründet, wie van Unnik, 'H καὶ νῆ διαθήκη - a Problem in the early history of the Canon, gezeigt hat, in einer heilsgeschichtlichen Bundestheologie, die gegen Ende des 2. Jh.s in Kleinasien heimisch war und die uns aus den Schriften des Irenäus bekannt ist (s. die Darstellung von v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel 303-311). Die heutigen Bezeichnungen der Bibel, mißt man sie an ihrem Ursprung, wollen nicht das Alte Testament abwerten zugunsten des Neuen, sondern den heilsgeschichtlichen Zusammenhang beider Testamente herausstellen.

<sup>5</sup> S. dazu die Kommentare zu 2 Kor, Gal und Hebr sowie besonders Luz, Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrieff (Lit.).

und stellen die Frage: Was ist im Neuen Testament aus dem überkommenen Text geworden? Was besagt er unter neutestamentlichen Vorzeichen?

Zunächst: Jer 31,31-34 bleibt für die neutestamentliche Deutung nicht in vollem Umfang in Geltung. Von den vier inhaltlichen Bestimmungen, die in V. 33-34 auf die Zwischenüberschrift: "Dies ist der Bund, den ich schließen werde", folgen, hat vor allem die letzte, die Vergebungsverheißung V. 34b, eine nennenswerte Aufnahme gefunden. Von den drei übrigen, Toraverheißung, Bundesformel und Erkenntnisverheißung, finden sich allenfalls Anklänge<sup>6</sup>. Am deutlichsten tritt dies in Hebr 10,15-17 heraus. Hier werden V. 33-34 annähernd wörtlich zitiert, doch Bundesformel und Erkenntnisverheißung sind übergangen. Der Text ist auf Toraverheißung und Vergebungsverheißung zusammengeschrumpft, unter denen auch die Toraverheißung in der Auslegung kein Echo findet. Die Deutung V. 18 läßt keinen Zweifel: Der neue Bund, das ist die Vergebung der Sünden. Damit stimmt überein, daß in Hebr 9 auch der alte Bund vom Sinai als Vollzug der Sündenvergebung verstanden ist, indem die Blutmanipulation in Ex 24,8 mit Hilfe des Gesetzes Num 19 als Reinigungsritual gedeutet ist. Dieselbe Bestimmung des (neuen) Bundes finden wir bei Paulus Röm 11,27:

"Und dies ist mein Bund mit ihnen, wenn ich ihre Sünden hinwegnehmen werde."

Der Vers ist ein Mischzitat von Jes 59,21 und Jes 27,9. Die Aussage, die Paulus durch die Zusammenstellung erzielt hat, wird so von keinem der beiden Texte gedeckt, entspricht aber genau der Kurzfassung von Jer 31,33-34 in Hebr 10. Anders als im Hebräerbrief wird der Vergebungsbund von Paulus nicht rückblickend auf die Heilstat Christi, sondern im Vorausblick auf die endliche Rettung Israels bezogen. Noch einmal anders sind Bund und Sündenvergebung in der

---

<sup>6</sup> So kann die Aussage des Paulus Röm 2,15, daß die Heiden das Werk des Gesetzes als in ihre Herzen geschrieben erweisen (γραπτόν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν), an die Tora-Verheißung Jer 31,33 erinnern: ἐπὶ καρδίαις αὐτῶν γράψω αὐτοὺς. Eine bewußte Anspielung wird von Lietzmann, An die Römer 41, beiläufig unterstellt, von Bornkamm, Gesetz und Natur 107, für möglich gehalten. Doch: "Der Gedanke von Röm 2,15 hat als solcher nichts mit der Verheißung des Jeremia zu tun" (Bornkamm, ebd.). Ebenso Kuhr, Römer 2,14f. und die Verheißung bei Jeremia 31,31ff. 259; Käsemann, An die Römer 60; u.a.

In Joh 6,45 könnte die Erkenntnisverheißung Jer 31,34 anklingen, doch steht hier wie auch 1 Thess 4,9 der Bezug auf Jes 54,13 im Vordergrund (Reim, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums 16-18), Eine Wortgemeinschaft mit Jer 31,34 besteht nicht. 1 Joh 2,27 erinnert ebenfalls an Jer 31,34, doch liegt schwerlich eine gewollte Anspielung vor.

Matthäus-Fassung der Abendmahlsworte miteinander verknüpft. Der Zusatz "zur Vergebung der Sünden", um den Matthäus den markinischen Text: "Dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen ist", erweitert hat, stimmt wörtlich mit der (dort von Matthäus nicht übernommenen) Bestimmung der Johannestaufe in Mk 1,4 überein. Im Zusammenhang des Evangeliums ist diese Vergabungsaussage nicht so sehr auf den Opfertod Christi, als vielmehr auf das eucharistische Handeln der gegenwärtigen Gemeinde gerichtet<sup>7</sup>. Ein bewußter Bezug auf Jer 31,34 scheidet an dieser Stelle wohl aus.

Es wäre allerdings ein Mißverständnis, wollte man die neutestamentliche Bundesverheißung auf die Vergebung der Sünden beschränkt sein lassen<sup>8</sup>. Damit ist eine Folge, nicht aber das Wesen des neuen Bundes im Neuen Testament berührt<sup>9</sup>. Die erste Christenheit hat sich nicht begnügt, das für sie Bleibende des alttestamentlichen Textes herauszustellen.

<sup>7</sup> Vgl. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit 220-226: "Die Überwindung der Sünde durch das institutionelle Handeln der Gemeinde".

<sup>8</sup> Kutsch, Neues Testament - Neuer Bund?, hat es sich nicht nehmen lassen, seine Begriffsbestimmung von בְּרִית als "Verpflichtung" (s.o. S. 121f.) auf das neutestamentliche δαθήκη auszudehnen. Damit wird diese Art Begriffsexegese vollends als theologischer Irrweg offenbar. Denn ist δαθήκη, als "Bund" verstanden, ein Heilsbegriff von Gewicht - und so ist der neutestamentliche Sprachgebrauch -, so ist δαθήκη als "Setzung", wie Kutsch es versteht, eine bloße Begriffshülse, für die man nach einem Inhalt auf die Suche gehen muß in der Hoffnung, daß dieser jeweils bestimmt ist. Kutsch findet ihn im Falle der Bundesverheißung in der Vergebung der Sünden. Das ist nicht falsch, aber es läßt das Entscheidende außen vor. Es ist richtig, daß die Setzung der δαθήκη (Kutsch müßte sagen: die Setzung der "Setzung") im Neuen Testament eine einseitige Tat Gottes ist, die der Mensch nur empfängt. Das Neue Testament übernimmt damit den Sprachgebrauch der Septuaginta, die ihrerseits, da sie die alttestamentliche Begriffsentwicklung voraussetzt, den späten, einseitigen Gebrauch von בְּרִית wiedergibt: δαθήκη "Anordnung" statt συνθήκη "Vertrag" (s. Behm, Der Begriff ΔΙΑΘΗΚΗ im Neuen Testament; ders., ThWNT II 127-137; Lohmeyer, Diatheke; Hegermann, EWNT I 718-725). Es ist aber nicht richtig, den Verhältnis-Aspekt, der בְּרִית und damit auch dem Äquivalent δαθήκη dem Wesen des Begriffs nach zugehört, als nicht vorhanden oder als sekundäre Zutat zu bestimmen. Die Abendmahlsliturgie beweist jedem Christen regelmäßig das genaue Gegenteil. Die "Fehlübersetzung", die Kutsch konstatiert, ist seine eigene Fehldeutung des Deutschen: "'Bund' meint wechselseitige Setzungen, Verfügungen bzw. das daraus resultierende Verhältnis" (S.111). Diese Definition von "Bund" ist zu eng. Ein Bundesverhältnis kann, zumal von Gottes Seite her, auch durch einseitige Zuwendung oder Forderung begründet werden. S. im übrigen o. S.122-126.

<sup>9</sup> Die Bestimmung des Bundes als Vergebung der Sünden ist nichts spezifisch Neutestamentliches. Man findet sie auch in Qumran, vgl. CD IV 9-10.

Sie hat über das Vorgegebene weit hinausgegriffen und dem Ganzen einen neuen Inhalt gegeben. Deshalb wurde jetzt das lange Zeit gemiedene Stichwort "neuer Bund" aufgenommen, und zwar mit besonderer Betonung. Dabei hat, zumal für die griechischsprachigen Gemeinden, das Attribut "neu" einen Sinn erhalten, der mit der Aussage des Alten Testaments nicht einfach mehr übereinstimmt. Denn die Septuaginta hat das hebräische שָׁמַיִם nicht mit dem Adjektiv νέος wiedergegeben, das (zunächst) vornehmlich den zeitlichen Aspekt des Neuseins bezeichnet, sondern mit dem qualitativen καλός. Für das Zeitgefühl des 1. Jh.s, das sich als an der Äonenwende stehend empfand, hatte das einen besonderen Klang:

"καλός ist der Inbegriff des ganz Anderen, Wunderbaren, das die Endheilszeit bringt" (J.Behm<sup>10</sup>).

Demgemäß wurde παλαιός "alt" im Sinne des Vergangenen, Vergänglichen, Minderen aufgefaßt, das von dem Neuen schlechthin überboten wird. Für das Verständnis von Jer 31,31-34 bedeutete dies: An die Stelle der Verheißung der Bundeserneuerung trat die Verheißung eines wesenhaft neuen Bundes, der den alten nicht wiederaufrichtet, sondern ersetzt. Die Christenheit hat die Verheißung des neuen Bundes ausschließlich in dieser Weise verstanden und sich vor allem auf sie bezogen wegen des Gegensatzes von altem und neuem Bund. Das ist am augenfälligsten in Hebr 8. Dort ist Jer 31,31-34 in ganzer Länge angeführt, nur um daraus die Folgerung zu ziehen:

"Indem er (Gott) sagt: 'einen neuen (Bund)', hat er den ersten für alt erklärt" (Hebr 8,13).

Zwischen dem ausführlichen Zitat und dieser lapidaren Feststellung besteht ein deutliches Mißverhältnis. Dazu stimmt, daß sonst, von dem verkürzten Zitat Hebr 10,16-17 abgesehen, auf den Schriftbeleg verzichtet ist und nur in irgendeiner Form das Stichwort des "neuen Bundes" erscheint.

Welchen positiven Inhalt hat die erste Christenheit mit der Verheißung des neuen Bundes verknüpft? Um diese Frage zu beantworten, ist es sinnvoll, sich zuerst an die Abendmahlsworte zu halten. Sie sind nicht nur die ältesten erhaltenen Belege; in ihnen tritt auch die Entgegensetzung von neuem und altem Bund nicht derart in den Vordergrund, daß der Blick sogleich auf die Antithese gelenkt wird. Es genügt, wenn wir uns auf das Kelchwort beschränken, in dem allein der Begriff διαθήκη erscheint.

Das Kelchwort ist in der markinischen und der paulinischen Tradition in zwei verschiedenen Fassungen überliefert:

<sup>10</sup> ThWNT III 451. Ähnlich kann das Neue Testament freilich auch νέος gebrauchen, vgl. bes. Hebr 12,24; Kol 3,9-10.



τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμά μου [τῆς διαθήκης] τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν (Mk 14,24 (→ Mt 26,28)).

τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι (1 Kor 11,25 (→ Lk 22,20)).

Die beiden Worte auf eine gemeinsame Urform zurückzuführen, ist nicht mehr möglich. Beide sind auf ihre Weise ursprünglich. Doch zeichnet sich in der neutestamentlichen Wissenschaft – bei aller bleibenden Unsicherheit – ein Konsens ab, die paulinische Fassung als die ältere anzusehen<sup>11</sup>. Maßgebend ist die Beobachtung, daß die Abendmahlsliturgie aus zwei ehemals getrennten Handlungen zusammengewachsen ist, die das Gemeinschaftsmahl der Gemeinde gerahmt haben: dem einleitenden Brotbrechen und dem Kelch "nach dem Mahl" (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι). Bei Paulus läßt das Fehlen des Parallelismus die ursprüngliche Eigenständigkeit der Kelchhandlung noch erkennen. Dagegen geht in der Markussfassung das Kelchwort dem Brotwort parallel, setzt also das Zusammenwachsen zu einer einzigen, zweigeteilten Handlung voraus. Wäre diese Fassung die ältere, müßte man die Zerstörung des Parallelismus unterstellen. Das ist bei einem liturgischen Text dieses Gewichts ganz unwahrscheinlich. Daß die parallele Fassung nicht am Anfang gestanden hat, geht ferner daraus hervor, daß Leib (σῶμα) und Blut (αἷμα) kein Begriffspaar bilden. Das höhere Alter der paulinischen Tradition bedeutet allerdings nicht, daß die markinische Fassung sich aus ihr ableiten ließe. Die schwierige Syntax von Mk 14,24 deutet vielmehr darauf, daß das Bundesmotiv als Angleichung an die Paulusfassung (und an Ex 24,8) nachträglich eingeschoben worden ist<sup>12</sup>. Die Markussfassung war demnach ganz auf das Sühnemotiv ausgerichtet (das bei Paulus dem Brotwort angeschlossen ist), die Paulusfassung auf das Bundesmotiv. "Es ist fraglich, ob es je einen allgemein verbreiteten Wortlaut gab" (H. Conzelmann<sup>13</sup>).

Da das Bundesmotiv in der Markussfassung wahrscheinlich ursprünglich nicht enthalten war, beschränken wir uns auf den paulinischen Text 1 Kor 11,25. Der Genuß des Kelchs ist hier als ehemals eigenständige Handlung noch erkennbar, so daß wir berechtigt sind, das Kelchwort ohne Rücksicht auf das Brotwort als ein Ganzes für sich zu lesen. Paulus führt es ein als das Wort des erhöhten Kyrios, gesprochen von dem irdischen Jesus "in der Nacht, als er ausgeliefert wurde," und gerichtet an die auf seine Wiederkunft wartende Gemeinde, die nach ihrem Gemeinschaftsmahl den Segenskelch empfängt:

"Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut."

<sup>11</sup> S. Bornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus 152-155; Schweizer, RGG<sup>3</sup> I 13f.; Marxsen, Das Abendmahl als christologisches Problem; Hahn, Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls 558-560. Anders namentlich Jeremias, Die Abendmahls Worte Jesu.

<sup>12</sup> Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther 244: "τῆς διαθήκης ist sekundäre Einsprengung."

<sup>13</sup> AaO. 245.

Wir wollen uns an der Debatte um die Entstehung des Abendmahls und um die mannigfachen Möglichkeiten zu seiner religionsgeschichtlichen Ableitung nicht beteiligen<sup>14</sup>, sondern beschränken uns auf die Deutung des vorliegenden Wortlauts, und zwar bezogen auf den ältesten erkennbaren Sitz im Leben die nachösterliche Gemeinde. Mit dem Einsetzungswort wird dem Segenskelch, einem verbreiteten und einsichtigen Zeichen, in dem die feiernde Gemeinde, wie Paulus in 1 Kor 10,16 feststellt, ihre Gemeinschaft mit Gott und untereinander erfährt, ein zweiter Sinn unterlegt. Zu dem offensichtlichen Sinn tritt ein besonderer Sinn hinzu, der des deutenden Wortes bedarf. Der Kelch, der die Gemeinschaft bedeutet, wird durch das Einsetzungswort gedeutet. Das heißt: Es geht im Abendmahl nicht um die Gemeinschaft der Christen und um die Gottesgemeinschaft als solche, sondern darum, wie sie begründet ist: in Jesu Blut, in seinem gewaltsamen Tod. Der Tod Jesu ist es, der im Abendmahl gedeutet wird, und zwar gedeutet nicht in der theologischen Theorie, sondern in der Wahrnehmung seiner Heilswirksamkeit. Im Genuß des Kelchs erhält die Kirche Anteil am Tode Jesu und erfährt sich so als die Kirche ihres wiederkommenden Herrn. Damit aber erfährt sie, so sagt das Abendmahlswort, den Anbruch des neuen Bundes. Dies also ist der neue Bund im Neuen Testament: der getötete, erhöhte und wiederkommende Kyrios und seine Kirche, die auf ihn wartet, beide im Tode Jesu als dem neuen Bundesschluß miteinander verbunden. Das Abendmahl bezeugt die Gültigkeit dieses neuen Bundes, läßt die Kirche die anbrechende Herrschaft des Kyrios erfahren und macht sie seiner Wiederkunft gewiß.

Die Heilswirksamkeit des Todes Jesu, die im Abendmahl erfahren wird, ist freilich bis zur Wiederkunft des Herrn eine verborgene. Sie bedarf, "bis er kommt", der Verkündigung (1 Kor 11,26). Ebenso spricht das Zeichen des Kelchs nicht für sich selbst - jedenfalls nicht in einer Eindeutigkeit, die die Kirche der Heilswirksamkeit des Todes Jesu gewiß machte. Das Zeichen wird eindeutig erst durch das deutende Wort, und die Gewißheit, die im Zusammentreffen von Wort und Zeichen begründet wird, ist die Gewißheit des Glaubens. Das Wort aber, das an diesem Brennpunkt des Neuen Testaments die Kirche der Heilswirksamkeit des Todes Jesu gewiß macht, ist kein anderes als das Wort des *Alten Testaments*: die Verheißung des neuen Bundes. Das bedeutet: Die Kirche wird im Abendmahl der Heilswirksamkeit des Todes Jesu gewiß, indem sie im Glauben dessen

---

<sup>14</sup> Den Alttestamentler interessiert namentlich Gese, Psalm 22 und das Neue Testament; ders., Die Herkunft des Herrenmahls; Hahn, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung; Patsch, Abendmahl und historischer Jesus 23-26 (mit Kritik an Gese). Sonst s. die Anm.11 genannte Literatur.

Übereinstimmung mit ihrer *vor und ohne Christus* bestehenden Heilserwartung erkennt, so wie sie durch das Wort des Alten Testaments genährt ist. Und zugleich damit erkennt sie das Wort des Alten Testaments "in Christus" als das gültige Verheißungswort Gottes<sup>15</sup>.

Es ist vielleicht möglich, die Einzelheiten dieser Heilserwartung, deren Übereinstimmung mit dem Heilseignis des Todes Jesu die Kirche im Abendmahl glaubend erkennt, noch näherhin zu bestimmen. Neben der Verheißung des neuen Bundes wird in 1 Kor 11,25 auf den Sinaibund Bezug genommen. Zwar fehlt anders als in Mk 14,24 eine wörtliche Anspielung auf Ex 24,8. Aber da von einem Gottesbund, der mit Opferblut besiegelt wurde, im Alten Testament nur im Zusammenhang des Sinaigeschehens berichtet ist, hat der Sinaibund zweifellos auch für das paulinische Kelchwort als Typus vor Augen gestanden. Nur so ist es möglich gewesen, den blutigen Tod Jesu als Gottes neuen Bundesschluß zu verstehen. Von besonderer Bedeutung für das neutestamentliche Abendmahl ist zudem gewesen, daß der Sinaibund in der Darstellung von Ex 24 mit einer Mahlfeier verbunden ist: Anschließend an den Blutritus steigen Mose, Aaron, Nadab und Abihu samt siebzig von den Ältesten Israels auf den Berg Sinai, wo sie den Gott Israels sehen. Dort, in ihres Gottes nächster Nähe, essen und trinken sie (Ex 24, 9-11). Für die erste Christenheit ist nicht so sehr dieses sinaitische Bundesmahl, das in der heilsgeschichtlichen Urzeit den alten Bund Gottes mit Israel begründet hat, von Bedeutung gewesen, als vielmehr sein eschatologisches und universales Gegenstück: die Verheißung des Völkermahls auf dem Zion, die in der sogenannten Jesaja-apokalypse überliefert ist<sup>16</sup>:

"Und bereiten wird Jahwe Zebaoth für alle Völker auf diesem Berge ein Mahl von Fettspeisen, ein Mahl von Hefeweinen, von markigen Fettspeisen, von geklärten Hefeweinen. Und vernichten wird er auf diesem Berge die Hülle, die gehüllt ist über alle Völker, und die Decke, die gedeckt ist über alle Nationen. Vernichten wird er den Tod für immer. Und abwischen wird der Herr Jahwe die Tränen von

---

<sup>15</sup> Den neutestamentlichen Verfassern wird der Erkenntnisprozeß, wie wir ihn beschrieben haben, nicht bewußt. Sie vermögen auch das vor Christus bestehende Alte Testament nicht ohne Christus zu denken - es sei denn als heilloses Mißverständnis.

<sup>16</sup> Auf diesen Zusammenhang haben besonders Gese, Psalm 22 und das Neue Testament 200; ders., Die Herkunft des Herrenmahls 121; und Lang, Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament 533, hingewiesen. Auch in der jüdischen Tradition ist, ausgehend von Stellen wie Jes 25,6, die Vorstellung vom Mahl in der kommenden Gottesherrschaft weit verbreitet, s. ÄthHen 62,14 und die Belege bei Bill. IV 1154ff. sowie neutestamentliche Parallelen wie Mt 8,11; Lk 14,15; 22,30 u.a. Zum Vergleich mit der Abendmahlstradition s. Patsch, aaO. 139-142.

allen Gesichtern. Und die Schmach seines Volkes wird er entfernen von der ganzen Erde. Denn Jahwe hat geredet. Und man wird sagen an jenem Tage: 'Siehe, da ist unser Gott, auf den wir hofften, daß er uns helfe! Da ist Jahwe, auf den wir hofften! Laßt uns jubeln und uns freuen an seiner Hilfe!'" (Jes 25,6-9<sup>17</sup>).

Es sind eine ganze Anzahl von Motiven, die es der Kirche erlaubten, dieses für den Zion verheißene "große Abendmahl" (O. Procksch<sup>18</sup>) "in Christus" auf ihr eigenes Abendmahl zu beziehen und das im Glauben erfahrene Heil als die hereinbrechende Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung zu erkennen: Das Mahl ist gestiftet durch Jahwe; für die Kirche bedeutet das: durch den Kyrios selbst. In ihm kommt der Anbruch der Königsherrschaft des Kyrios zum Ausdruck (Jes 24,23). Die Teilnahme ist anders als beim alten Bund nicht mehr auf Israel begrenzt: Jahwe wird

"allen Völkern ein Mahl anrichten, wie nach Ex. 24 die Ältesten Israels auf dem Sinai 'vor ihm' assen und tranken, ein Mahl, das ihre Aufnahme in die Gottesgemeinschaft bedeutet, das Leben im Reiche Gottes" (Duhm<sup>19</sup>).

Als wäre es darauf angelegt, die sarkastische Gerichtsprophetie des Jesaja ins Gegenteil zu kehren (Jes 22,13-14), geht dieses Essen und Trinken zugleich mit der endgültigen Vernichtung des Todes einher, die die Kirche in der Auferweckung des gekreuzigten Christus von den Toten geschehen glaubt (Jes 25,8 wird von Paulus in 1 Kor 15,54 zitiert), jenes Gekreuzigten, von dem sie jubelnd bekennt:

"Siehe, da ist unser Gott!".

In diesem Jubel erfährt die Kirche sich als die Gottesgemeinde der Endzeit, die auf "jenen Tag" wartet, da ihr gekreuzigter, erhöhter Kyrios wiederkommen wird.

Die vielfältigen Verbindungen, die sich zwischen der alttestamentlichen Verheißung und dem Heil in Christus ziehen lassen, können nun freilich nicht die grundlegende Tatsache verhehlen, daß das Geschehen, das der neutestamentlichen Gemeinde vor Augen steht, von sich aus schlechterdings nicht als Erfüllung des erwarteten Heils gelten kann. Denn vor Augen steht der neutestamentlichen Gemeinde das Kreuz Jesu. Durch das Kreuz Jesu aber wird die vor und ohne Christus bestehende und so auch die alttestamentliche Heilserwartung nicht bestätigt und erfüllt, sondern durch-

<sup>17</sup> Die Übersetzung folgt dem Masoretentext. Die Septuaginta geht in v. 7-8a $\alpha$  weithin eigene Wege, allerdings ohne daß die Gesamtaussage des Abschnitts wesentlich berührt würde. Für das christliche Verständnis ist bedeutsam, daß die griechischsprachigen Gemeinden an Stelle von "Jahwe" "Kyrios" lasen.

<sup>18</sup> Jesaja I 318.

<sup>19</sup> Das Buch Jesaja 157.

kreuzt. Alle Versuche, *nachträglich* mit Hilfe z.B. von Ps 22 und Jes 53 eine Entsprechung zwischen dem Alten Testament und dem gekreuzigten Messias zu schaffen, können nicht davon absehen lassen, daß das Bekenntnis

"Siehe, da ist unser Gott!"

zur Aussage des Alten Testaments in unversöhnlichem Widerspruch steht. Durch das Kreuz Jesu wird jede und so auch die alttestamentliche Heilserwartung hoffnungslos unterboten. Und durch die Auferweckung Jesu Christi von den Toten wird jede und so auch die alttestamentliche Heilserwartung schlechterdings überboten. Das Verhältnis, in das Gott, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat und ruft das, was nicht ist, daß es sei, und macht den Gottlosen aus Gnaden gerecht, sich damit zu den Menschen gesetzt hat, ist der wahrhaft neue Bund, durch den jeder andere Heilsweg, auch der alttestamentliche, zum alten geworden ist.

Aber nun müssen wir fragen: Wenn es sich so verhält, wie kommt die alttestamentliche Verheißung des neuen Bundes in den Stand, die Christenheit des *neuen* Heils in Christus *gewiß* machen zu können? Diese Frage, die angesichts der Verheißung des neuen Bundes in exemplarischer Weise aufbricht, ist keine geringere als die Frage nach dem Verhältnis der beiden Testamente der christlichen Bibel, genauer: nach dem Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten Testament - denn nur in dieser Richtung ist es historisch wie grundsätzlich zu verhandeln. Zwei einander entgegengesetzte Lösungsmöglichkeiten, deren Debatte bis in die jüngste Zeit breiten Raum eingenommen hat, scheiden, wenn man den Ausgangspunkt beim Neuen Testament nimmt, von vornherein aus: die Vorstellung einer heilsgeschichtlichen Kontinuität, die das Alte Testament in den Rang einer Vorgeschichte des Heils erhebt, das im Neuen Testament seine Steigerung und Vollendung findet; und die Vorstellung, das Alte Testament als Dokument einer nichtchristlichen Fremdreigion (das es in der Tat ist!) bilde nicht mehr als eine Negativfolie, deren Funktion innerhalb des christlichen Kanons darin bestünde, das schlechterdings andere Heil in Christus um so heller leuchten zu lassen. Gegen die Vorstellung der heilsgeschichtlichen Kontinuität vom Alten zum Neuen Testament ist einzuwenden: Wie immer man sie sich denken mag - sie ist schwerlich geeignet, der kritischen Bedeutung des Kreuzes Jesu gebührende Rechnung zu tragen. Und sie steht in Widerspruch zum Schriftgebrauch des Neuen Testaments: Die neutestamentliche Gemeinde hat das Alte Testament nicht lediglich als Vorgeschichte, sondern - unter welchen exegetischen Gewaltsamkeiten immer - als Christusbuch, als "*Neues Testament*" gelesen<sup>20</sup>. Was aber die entgegengesetzte Vorstellung einer vollständigen Diskontinuität zwischen Altem und Neuem Testament

betrifft: sie hat, zu Ende gedacht, nicht nur die gänzliche Sprach- und Beziehungslosigkeit des neutestamentlichen Heils zur Folge, sondern wird auch der einzigartigen, nämlich einzigartig heilenden Bedeutung des Kreuzes Jesu gerade nicht gerecht.

Es ist das Wesen des neuen Heils in Christus, daß es die vor und ohne Christus bestehende Heilserwartung und so auch die Heilserwartung des Alten Testaments nicht ins Unrecht setzt, sondern ins Recht. Dieses Recht kann freilich nicht das vermeintliche eigene Recht sein, das die vor und ohne Christus bestehende Heilserwartung beansprucht. Denn sie wird ja einerseits durch das Kreuz Jesu hoffnungslos unterboten, andererseits durch die Auferweckung des Gekreuzigten schlechterdings überboten. Es ist das Recht, das ihr, indem sie in Christus schlechterdings überboten wird, durch Gottes gnädigen Willen zukommt. Durch Gottes Recht, das ihr zukommt, wird sie gerechtfertigt, nämlich als Gottes wahrhaftige Verheißung gerechtfertigt. Und so, als Gottes in Christus gerechtfertigte Verheißung, macht sie ihrerseits die Kirche des Heils in Christus gewiß. Hier liegt der Grund, weshalb die Kirche nach Ostern ohne jedes Zögern auf die "Schriften", das heißt auf das Alte Testament als Gottes wahrhaftiges Verheißungswort zurückgegriffen hat (1 Kor 15,3-4) und sich im Abendmahl das Heil in Christus als die Verheißung des neuen Bundes vergegenwärtigt. Hier liegt der Grund, weshalb Paulus, der unter den neutestamentlichen Verfassern am tiefsten über das Verhältnis des Heils zu seiner Vorgeschichte nachgedacht hat, wenn er die These von der Gottesgerechtigkeit aus Glauben (Röm 1,16-3,31) entfaltet, mit Abraham als dem Vater aller Glaubenden einsetzt (Röm 4). Glaube ist demzufolge dies: die vor und ohne Christus bestehende Heilserwartung des Alten Testaments in Christus als Gottes wahrhaftiges Verheißungswort gerechtfertigt sein zu lassen. Die Entsprechung, die zwischen Neuem und Altem Testament besteht, ist die Analogia fidei, sub specie Dei iustificantis die Analogia promissionis.

Dieser Entsprechung kommt zugute, daß das Alte Testament sich von aller anderen vor und ohne Christus bestehenden Heilserwartung darin unterscheidet, daß es in einzigartiger Weise für das Handeln des rechtfertigenden Gottes offen ist. Es ist schon vor und ohne Christus das Buch des Glaubens. So erweist das Alte Testament, indem ihm in

---

20 "Als Weissagung auf das Christusgeschehen war dieser frühen Gemeinde das Alte Testament die christliche Bibel, das Christusbuch. Oder - um das Gemeinte noch deutlicher herauszustellen - es was das "Neue Testament". Handelte es doch von Jesus Christus und dem durch ihn hergestellten neuen Bund Gottes mit seinem Volke" (Haenchen, Das alte "Neue Testament" und das neue "Alte Testament" 15).

Christus Gottes Recht zukommt, seine eigene Wahrheit. Wenn darum die Christenheit das Alte Testament als ihr Christusbuch liest, wird es trotz aller Gewaltsamkeiten, die dabei nach unseren exegetischen Maßstäben unterlaufen, nicht vergewaltigt, sondern kommt in seiner Wahrheit zur Sprache. Und wenn die Christenheit ihren Christusglauben in der Sprache des Alten Testaments bezeugt, ist sie ganz bei der Sache. Zwar gilt die Wahrheit des Alten Testaments in Christus bei weitem nicht ohne Einschränkungen - es gibt im Alten Testament vieles, was sich in Christus als Unwahrheit erweist -, aber sie gilt für seine Mitte und für einen weiten Umkreis dieser Mitte und insofern für das Ganze; wenn es richtig ist, was unsere Untersuchung an ihrem Teil zu zeigen versucht hat, daß die Verheißung des Gottesbundes die Mitte des Alten Testaments bestimmt.

Die Weise des Christusglaubens, das Alte Testament als Gottes gerechtfertigte Verheißung zu lesen, dessen Recht in Christus ihm zukommt, ist indessen nicht die einzig mögliche. Für die vor und ohne Christus bestehende Heilserwartung, die im Kreuz Jesu hoffnungslos unterboten wird, liegt sie sogar besonders fern. Nach menschlichem Ermessen liegt es bei weitem näher, das Alte Testament nach seinem eigenen Recht zu lesen. Dieses eigene Recht kann jedoch für den Christusglauben coram Deo nur als ungerechtfertigter Anspruch gelten, mit dem das Alte Testament seine Wahrheit, offen zu sein für das Handeln des rechtfertigenden Gottes, in dramatischer Weise verfehlt. So kommt es für den Christusglauben zur Auseinandersetzung um das Alte Testament, und zwar derart, daß jedes Zugeständnis bedeuten würde, sich gegen das Erste Gebot des Alten Testaments zu versündigen und das Heil in Christus auszuschlagen. Paulus, von seinen Gegnern genötigt, hat diese Auseinandersetzung in beispielhafter Weise ausgetragen. Bei ihm treten gleichsam zwei Alte Testamente einander unversöhnlich gegenüber: das Alte Testament als die Verheißung des neuen Bundes in Christus, und das Alte Testament als Heilsweg kraft vermeintlichen eigenen Rechts, nämlich als Gesetz oder alter Bund<sup>21</sup>. Dieser ausschließende Gegensatz ist unmißverständlich betont in Gal 4,21-31. Hier stellt Paulus im Schriftbeweis, das heißt anhand der Wahrheit des Alten Testaments, die in Christus offenbar geworden ist, in den Gestalten der beiden Frauen Abrahams, der Sklavin Hagar und der freien Sara, das Alte Testament als in Christus gerechtfertigte Verheißung und das Alte Testament als das in Christus an sein Ende gekommene Gesetz als zwei entgegengesetzte Bundesschlüsse (δύο διαθήκαι) einander gegenüber,

---

<sup>21</sup> Das zweifache Verständnis des Alten Testaments bei Paulus tritt besonders deutlich in dem zweifachen Sinn von νόμος in Röm 3,21 und in dem Schriftbeweis Röm 10,5-13 heraus.

um die Freiheit der Heidenmission vom Gesetz zu begründen. Daß die Schrift nicht kraft eigenen Rechts, sondern kraft der ihr in Christus zukommenden Rechtfertigung zur Verheißung des neuen Bundes in Christus wird - so wie Paulus sein Apostolat des neuen Bundes nicht durch eigenes Recht, sondern durch den Geist des lebendigen Gottes gerechtfertigt sieht -, bringt 2 Kor 3 durch das Gegensatzpaar "Buchstabe - Geist" (γράμμα - πνεῦμα) zum Ausdruck. Hier steht γράμμα für das ohne Christus gelesene Alte Testament, dessen Anspruch auf das Heil vor Gott nicht gerechtfertigt ist. Dieser geistlose Buchstabe tötet; denn er schlägt die Rechtfertigung, die ihm in Christus zukommt, aus. Statt Verheißung des neuen Bundes zu sein, wird das Alte Testament, so gelesen, zum alten Bund, zum Buch des Un-Heilswegs, der in Christus an sein Ende gekommen ist. Damit verfehlt es seine eigene Wahrheit, die nun wie unter der Decke des Mose verborgen liegt<sup>22</sup>.

Die Rechtfertigung, die dem Alten Testament in Christus zukommt, ist allerdings in ihrem Wesen mißverstanden, wenn die Christenheit nun ihrerseits einen Anspruch auf das Alte Testament daraus ableitet. Wenn dies geschieht - und es ist in der Auseinandersetzung um das Alte Testament die betrübliche Regel gewesen -, ist vergessen, daß das Kreuz Jesu es ist, in dem dem Alten Testament seine Rechtfertigung zukommt. Am Kreuz Jesu muß der christliche Gebrauch des Alten Testaments sich messen lassen. Dort steht eine Ecclesia triumphans, die im Vollgefühl ihres Heilsbesitzes die Hand auf das Alte Testament legt, vor Gericht. Dort muß auch, was oft übersehen wird, das Instrument des Weisungsbeweises sich als stumpf erweisen: Die Feststellung, daß das neutestamentliche Heil mit der Verheißung des Alten Testaments übereinstimmt und insofern das Alte Testament im Neuen seine Wahrheit offenbart, ist unter dem Kreuz Jesu das Bekenntnis des Glaubens - oder sie trifft nicht zu. Nur als solches Bekenntnis will auch der Rückbezug des Neuen Testaments auf das Alte verstanden sein. Dieser Glaube weiß im Tode Jesu gegen alle aufweisbare Heilserfahrung den Gott, der von den Toten auferweckt, am Werk und ist auf den erhöhten und wiederkommenden Herrn gerichtet; wie ja auch die neutestamentlichen Evangelien, wenn sie die Übereinstimmung des Lebens Jesu mit der alttestamentlichen Verheißung bezeugen, den irdischen zugleich als den erhöhten und wiederkommenden Herrn vor Augen haben. Der christliche Glaube kommt deshalb nicht nur von der Erfüllung der Verheißung in Christus her (die in solcher Erfüllung sich als Verheißung erübrigen würde - mitsamt dem ganzen Alten Testament), sondern vielmehr noch lebt er in der Hoffnung auf die schlechthinnige Erfüllung, die

<sup>22</sup> S. dazu Käsemann, Geist und Buchstabe.



in der in Christus gerechtfertigten Verheißung gegründet ist. Darum hat er die alttestamentliche Verheißung nicht nur hinter sich, sondern in Christus vielmehr noch vor sich. Hierin liegt der letzte Grund für die bleibende Bedeutung des Alten Testaments als Heilige Schrift der Kirche. So kommt es, daß wir am Ende des Neuen Testaments erneut auf die Verheißung des neuen Bundes treffen, nun in einer Gestalt, die immer noch ganz und gar alttestamentlich und doch zugleich ganz und gar auf Christus gerichtet, neutestamentlich ist:

"Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, und das Meer ist nicht mehr. Und die heilige Stadt, das neue Jerusalem, sah ich herabkommen aus dem Himmel von Gott, gerüstet wie eine Braut, die geschmückt ist für ihren Mann. Und ich hörte eine laute Stimme von dem Thron her sagen: 'Siehe, das Zelt Gottes bei den Menschen; und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er, Gott, wird mit ihnen sein. Und er wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen.' Und der auf dem Thron saß, sprach: 'Siehe, ich mache alles neu!'" (Offb 21,1-5).

Von dieser Verheißung des neuen Bundes lebt die Kirche, bis ihr Herr kommt.

## Literaturverzeichnis

Die bibliographischen Abkürzungen richten sich nach S.Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 1974.

Ahuis, A., Der klagende Gerichtsprophet. Studien zur Klage in der Überlieferung von den alttestamentlichen Gerichtspropheten, CThM A 12, 1982.

Aland, K., et al. (edd.), Novum Testamentum Graece, <sup>26</sup>1979.

Albertz, R., Jer 2-6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias, ZAW 94 (1982) 20-47.

Alt, A., Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, 1953, 278-332.

- Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel (1938), ebd. 79-88.

- Das Verbot des Diebstahls im Dekalog (1949), ebd. 333-340.

- Die Heimat des Deuteronomiums (1953), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, 1953, 250-275.

Bach, R., Bauen und Pflanzen, in: R.Rendtorff / K.Koch (Hgg.), Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen, 1961, 7-32.

Baentsch, B., Das Heiligkeits-Gesetz. Lev XVII-XXVI. Eine historisch-kritische Untersuchung, 1893.

- Exodus - Leviticus - Numeri, HK I 2, 1903.

Baltzer, D., Ezechiel und Deuterocesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden großen Exilspropheten, BZAW 121, 1971.

Baltzer, K., Das Bundesformular, WMANT 4, <sup>2</sup>1964.

Barr, J., Alt und Neu in der biblischen Überlieferung. Eine Studie zu den beiden Testamenten, 1967.

- Some Semantic Notes on the Covenant, in: Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift W.Zimmerli, 1977, 23-38.

Baumgärtel, F., Art. "לֵב, לֵבִי im Alten Testament", in: ThWNT III, 1938, 609-611.

- Verheißung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments, 1952.

Baumgartner, W., Die Klagegedichte des Jeremia, BZAW 32, 1917.

Becker, J., Messiaserwartung im Alten Testament, SBS 83, 1977.

Begrich, J., Das priesterliche Heilsorakel (1934), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 21, 1964, 217-231.

- Die priesterliche Tora (1936), ebd. 232-260.
  - Berīt. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform (1944), ebd. 55-66.
- Behm, J., Der Begriff ΔΙΑΘΗΚΗ im Neuen Testament, 1912.
- Art. "διαθήκη B.-D.", in: ThWNT II, 1935, 127-137.
  - Art. "καλός κτλ", in: ThWNT III, 1938, 450-456.
- Berg, W., Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch, EHS.T 45, 1974.
- Bertholet, A., Deuteronomium erklärt, KHC V, 1899.
- Leviticus erklärt, KHC III, 1901.
  - Hesekiel. Mit einem Beitrag von K.Galling, HAT I 13, 1936.
- Beuken, W.A.M., Haggai-Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie, SSN 10, 1967.
- Beyerlin, W. (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Grundrisse zum Alten Testament 1, 1975.
- Bleek, F., Der Brief an die Hebräer erläutert durch Einleitung, Uebersetzung und fortlaufenden Commentar, 2.Abt., 2.Hälfte, 1840.
- Bogaert, P.-M., De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie, in: ders. (ed.), Le Livre de Jérémie. Le Prophète et son Milieu. Les Oracles et leur Transmission, BETHL 54, 1981, 168-173.
- Les mécanismes rédactionnels en Jér 10,1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments, ebd. 222-238.
- Böhmer, S., Heimkehr und neuer Bund. Studien zu Jeremia 30-31, Göttinger theologische Arbeiten 5, 1976.
- Bornkamm, G., Herrenmahl und Kirche bei Paulus (1955), in: ders., Studien zu Antike und Urchristentum, BEvTh 28, 1959, 138-176.
- Gesetz und Natur (Röm 2,14-16), ebd. 93-118.
- Bright, J., Jeremiah. A new translation with introduction and commentary, The Anchor Bible, <sup>2</sup>1965.
- An Exercise in Hermeneutics. Jeremiah 31:31-34, Interp. 20(1966) 188-210.
- Brueggemann, W., The Kerygma of the Priestly Writers, ZAW 84(1972) 397-414.
- Buis, P., La Nouvelle Alliance, VT 18(1968)1-15.
- Bultmann, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, <sup>7</sup>1967.
- Calvin, J., Praelectiones in Ieremiam Prophetam II, Opera Exegetica et Homiletica edd. E.Reuss, A.Erichson, G.Baldensperger XVI, Opera quae supersunt omnia XXXVIII, CR LXVI, 1888.
- Campanhausen, H.v., Das Alte Testament als Bibel der Kirche vom Ausgang

- des Urchristentums bis zur Entstehung des Neuen Testaments, in: ders., Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts, 1963, 152-196.
- Die Entstehung der christlichen Bibel, BHTh 39, 1968.
- Cappellus, L., *Critica sacra sive de variis quae in sacris Veteris Testamenti libros occurrunt lectionibus*, 1650.
- Carroll, R.P., *From Chaos to Covenant. Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*, 1981.
- Chiesa, B., La "Nuova Alleanza" (Ger. 31,31-34), BeO 15(1973)173-184.
- Colenso, J.W., *Lectures on the Pentateuch and the Moabite Stone*, 1873.
- Conzelmann, H., Fragen an Gerhard von Rad, EvTh 24(1964)113-125.
- Der erste Brief an die Korinther. Übersetzt und erklärt, KEK V, 12<sup>1981</sup>.
- Coppens, J., La nouvelle alliance en Jër 31,31-34, CBQ 25(1963)12-21.
- Cornill, C.H., *Das Buch Jeremia erklärt*, 1905.
- Cowley, A., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. edited, with translation and notes*, 1923.
- Dietrich, W., Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk, FRLANT 108, 1972.
- Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema, EvTh 36(1976)450-472.
- Donner, H. / Röllig, W., Kanaanäische und aramäische Inschriften. Mit einem Beitrag von O.Rössler, I-III, <sup>3</sup>1971.1973.1976.
- Duhm, B., *Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt*, HK III 1, 1892.
- Die Psalmen erklärt, KHC XIV, 1899.
  - Das Buch Jeremia erklärt, KHC XI, 1901.
  - Anmerkungen zu den Zwölf Propheten, 1911.
- Ehrlich, A.B., *Randglossen zur hebräischen Bibel IV*, 1912.
- Eißfeldt, O., Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie (1926), in: ders., *Kleine Schriften I*, 1962, 105-114.
- Jahwe als König (1928), ebd. 172-193.
  - Einleitung in das Alte Testament, NTG, <sup>3</sup>1964.
- Elliger, K., Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung (1952), in: ders., *Kleine Schriften zum Alten Testament*, TB 32, 1966, 174-198.
- Leviticus, HAT I 4, 1966.
  - / Rudolph, W., (edd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1967-77.

- Deuterocesaja. 1. Teilband, BK.AT XI/1, 1978.

Erft, W., Jeremia und seine Zeit. Die Geschichte der letzten fünfzig Jahre des vorexilischen Juda, 1902.

Fabry, H.-J., Art. "לָבַד", in: ThWAT IV, 1984, 413-451.

Fohrer, G., Ezechiel. Mit einem Beitrag von K. Gallig, HAT I 13, 1955.

Galley, K., Altes und neues Heilsgeschehen bei Paulus, AzTh I 22, 1965.

Galling, K., Art. "Ackerwirtschaft", in: ders. (Hg.), Biblisches Reallexikon, HAT I 1, <sup>2</sup>1977, 1-4.

Garscha, J., Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39, EHS.T 23, 1974.

Gerstenberger, E., Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts", WMANT 20, 1965.

Gese, H., Der Davidsbund und die Zionserwählung (1964), in: ders., Vom Sinai zum Zion, BEvTh 64, 1974, 113-129.

- Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles (1968), ebd. 180-201.
- Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie (1970), ebd. 11-30.
- Die Herkunft des Herrenmahls, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, BEvTh 78, 1977, 107-127.
- Das Problem von Amos 9,7, in: Textgemäß. Festschrift E. Würthwein, 1979, 33-38.

Gesenius, W., Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, <sup>28</sup>1909.

- Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet von F. Buhl, <sup>16</sup>1915.

Geyer, H.G., Zur Frage der Notwendigkeit des Alten Testaments, EvTh 25 (1965) 207-237.

Giesebrecht, F., Das Buch Jeremia übersetzt und erklärt, HK III 2,1, (<sup>1</sup>1894) <sup>2</sup>1907.

- Jeremias Metrik am Texte dargestellt, 1905.

Graf, K.H., Der Prophet Jeremia erklärt, 1862.

Groß, H., Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament, TThSt 7, 1956.

Groß, K., Die literarische Verwandtschaft Jeremias mit Hosea, Diss. Berlin 1930.

Gunkel, H., Genesis übersetzt und erklärt, HK I 1, <sup>3</sup>1910.

- Die Psalmen übersetzt und erklärt, HK II 2, 1926.

Gunneweg, A.H.J., Heil im Gericht. Zur Interpretation von Jeremias später Verkündigung, in: Traditio - Krisis - Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift W. Zeller, 1976, 1-9.

- Guthe, H., *De Foederis Notione Jeremiana Commentatio Theologica*, 1877.
- Haenchen, E., Das alte "Neue Testament" und das neue "Alte Testament", in: ders., *Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze II*, 1968, 13-27.
- Hahn, F., Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung, *EvTh* 27(1967)337-374.
- Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls, *EvTh* 35 (1975)553-563.
- Halbe, J., Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit, *FRLANT* 114, 1975.
- Hegermann, H., Art. "διαθήκη, ης, ἡ *diathēkē* Bund, Testament", in: *EWNT* I, 1980, 718-725.
- Herrmann, S., Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament. Ursprung und Gestaltwandel, *BWANT* V 5, 1965.
- Die Bewältigung der Krise Israels. Bemerkungen zur Interpretation des Buches Jeremia, in: *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift W. Zimmerli*, 1977, 164-178.
  - Forschung am Jeremiabuch. Probleme und Tendenzen ihrer neueren Entwicklung, *ThLZ* 102(1977)481-490.
  - Jeremia - der Prophet und die Verfasser des Buches Jeremia, in: P.-M.Bogaert (ed.), *Le Livre de Jérémie*, *BETHL* 54, 1981, 197-214.
- Hitzig, F., *Der Prophet Jeremia. Erklärt*, *KEH* 3, 1841.
- Hölscher, G., *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, 1914.
- Hesekiel. Der Dichter und das Buch. Eine literarkritische Untersuchung, *BZAW* 39, 1924.
- Holladay, W.L., Prototype and Copies: A New Approach to the Poetry-Prose Problem in the Book of Jeremiah, *JBL* 79(1960)351-367.
- A Fresh Look at "Source B" and "Source C" in Jeremiah, *VT* 25(1975)394-412.
- Hoepers, M., *Der neue Bund bei den Propheten. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der messianischen Erwartung*, *FThSt* 39, 1933.
- Hossfeld, F.-L., *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches*, *Forschung zur Bibel* 20, 1977.
- Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, *OBO* 45, 1982.
- Hubmann, F.D., *Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18-12,6 und Jer 15,10-21*, *Forschung zur Bibel* 30, 1978.
- Hughes, J.J., Hebrews IX 15ff. and Galatians III 15ff. A Study in Covenant Practice and Procedure, *NT* 21(1979)27-96.
- Hyatt, J.P., *Torah in the Book of Jeremiah*, *JBL* 60(1941)381-396.
- Ittmann, N., *Die Konfessionen Jeremias. Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten*, *WMANT* 54, 1981.

- Janssen, E., *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums*, FRLANT 69, 1956.
- Janzen, J.G., *Studies in the Text of Jeremiah*, HSM 6, 1973.
- Jenni, E., Art. "דָּאַחֵר danach", in: THAT I, 1971, 110-118.
- Jepsen, A., *Die Quellen des Königsbuches*, 1953.
- Ahabs Buße. Ein kleiner Beitrag zur Methode literarhistorischer Einordnung, in: *Archäologie und Altes Testament*, Festschrift K. Gallinger, 1970, 145-155.
- Jeremias, J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, <sup>4</sup>1967.
- Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, in: *Studia Paulina*. Festschrift J.de Zwaan, 1953, 146-154.
- Jeremias, J., *Der Prophet Hosea. Übersetzt und erklärt*, ATD 24/1, 1983.
- Johnson, A.R., *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949.
- Käsemann, E., *Geist und Buchstabe*, in: ders., *Paulinische Perspektiven*, 1969, 237-285.
- An die Römer, HNT 8a, <sup>3</sup>1974.
- Kaiser, O., *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15* (1958), in: ders., *Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments*, 1984, 107-126.
- Einleitung in das Alte Testament. Ein Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, <sup>4</sup>1978.
  - Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1-12. Übersetzt und erklärt, ATD 17, <sup>5</sup>1981.
  - (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, 1982ff.
- Kilian, R., *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitgesetzes*, BBB 19, 1963.
- Kilpatrick, G.D., *Δαθῆκη in Hebrews*, ZNW 68(1977) 263-265.
- Kittel, R. (ed.), *Biblia Hebraica*, <sup>7</sup>1951.
- Köhler, L., *Theologie des Alten Testaments*, NTG, <sup>4</sup>1966.
- Der hebräische Mensch. Eine Skizze. Mit einem Anhang: Die hebräische Rechtsgemeinde, 1953.
  - / Baumgartner, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 3.Aufl. neu bearbeitet von W.Baumgartner, 1967ff.
- König, E., *Geschichte der Alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt*, 1912.
- Koenig, J., *L'herméneutique analogique du Judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe*, VT.S 33, 1982.
- Kraeling, E.G., *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*. Edited with a historical introduction, 1953.

- Kraetzschmar, R., Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung untersucht und dargestellt, 1896.
- Kreuzer, S., Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung, BWANT VI 16, 1983.
- Kühlewein, J., Art. "בַּעַל <sup>C</sup>ba'al Besitzer", in: THAT I, 1971, 327-333.
- Kuenen, A., Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung, I-III/1, 1887-1894.
- Kuhl, C., Neue Dokumente zum Verständnis von Hos 2,4-15, ZAW 52(1934) 102-109.
- Die "Wiederaufnahme" - ein literarkritisches Prinzip? ZAW 64(1952) 1-11.
- Kuhr, F., Römer 2,14f. und die Verheißung bei Jeremia 31,31ff., ZNW 55(1964)243-261.
- Kutsch, E., Art. "בְּרִית <sup>E</sup>brīt Verpflichtung", in: THAT I, 1971, 339-352.
- Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament, BZAW 131, 1973.
  - Neues Testament - Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert, 1978.
- Lang, F., Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament, EvTh 35 (1975)524-538.
- Lempp, W., Bund und Bundeserneuerung bei Jeremia, Diss.masch. Tübingen 1955.
- Levin, Ch., Noch einmal: Die Anfänge des Propheten Jeremia, VT 31 (1981)428-440.
- Der Sturz der Königin Atalja. Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert v.Chr., SBS 105, 1982.
  - Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk, ZAW 96(1984)351-371.
  - Der Dekalog am Sinai, VT 35(1985).
- Lietzmann, H., An die Römer, HNT 8, <sup>5</sup>1971.
- Liwak, R., Überlieferungsgeschichtliche Probleme des Ezechielbuches. Eine Studie zu postezechielischen Interpretationen und Kompositionen, Diss. Bochum 1976.
- Löhr, M., Sozialismus und Individualismus im Alten Testament. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte, BZAW 10, 1906.
- Lörcher, N., Das Verhältnis der Prosareden zu den Erzählungen im Jeremiabuch, Diss.masch. Tübingen 1974.
- Lohfink, N., Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11, AnBib 20, 1963.



- Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gn 15, SBS 28, 1967.
  - Dt 26,17-19 und die "Bundesformel", ZKTh 91(1969)517-553.
  - Art. "יְהוָה", in: ThWAT I, 1973, 210-218.
  - Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitgesetzes. Zu Lev. 26,9.11-13, in: Wort und Geschichte. Festschrift K.Elliger, AOAT 18, 1973, 129-136.
  - Die Priesterschrift und die Geschichte, in: Congress Volume Göttingen 1977, VT.S 29, 1978, 189-225.
  - Der junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zum Grundstock von Jer 30-31, in: P.-M.Bogaert (ed.), Le Livre de Jérémie, BETHL 54, 1981, 351-368.
- Lohmeyer, E., Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs, UNT 2, 1913.
- Lohse, E. (Hg.), Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch. Mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen, 21971.
- Luz, U., Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief, EvTh 27(1967)318-336.
- Maass, F., Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung, ZThK 52(1955)129-161.
- Martin-Achard, R., La nouvelle alliance, selon Jérémie, RThPh III 12 (1962)81-92.
- Quelques remarques sur la nouvelle alliance chez Jérémie (Jérémie 31,31-34), in: C.Brekelmans (ed.), Questions disputées d'Ancien Testament, BETHL 33, 1974, 141-164.
- Marxsen, W., Das Abendmahl als christologisches Problem, 1963.
- May, H.G., Individual Responsibility and Retribution, HUCA 32(1961) 107-120.
- McCarthy, D.J., Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre, SBS 13, 1966.
- *bʿrīt* in Old Testament History and Theology, Bib. 53(1972)110-121.
  - Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament. New edition completely rewritten, AnBib 21 A, 1978.
- McKane, W., Relations between poetry and prose in the book of Jeremiah with special reference to Jeremiah iii 6-11 and xii 14-17, in: Congress Volume Vienna 1980, VT.S 32, 1981, 220-237.
- The Construction of Jeremiah Chapter XXI, VT 32(1982)59-73.
- Mejia, J., La problématique de L'Ancienne et de la Nouvelle Alliance dans Jérémie xxxi 31-34 et quelques autres textes, in: Congress Volume Vienna 1980, VT.S 32, 1981, 263-277.

- Mendenhall, G.E., Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient, ThSt(B) 64, 1960.
- Merendino, R.P., Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung, BBB 31, 1969.
- Merz, E., Die Blutrache bei den Israeliten, BWAT 20, 1916.
- Meyer, I., Jeremia und die falschen Propheten, OBO 13, 1977.
- Michaelis, J.D., Observationes philologicae et criticae in Jeremiae vaticinia et threnos, ed. J.F.Schleusner, 1793.
- Miller, J.W., Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht mit besonderer Berücksichtigung der Prosareden Jeremias, GTB 28, 1955.
- Mittmann, S., Deuteronomium 1,1-6,3 literarkritisch und traditionskritisch untersucht, BZAW 139, 1975.
- Movers, F.C., De utriusque recensiois vaticiniorum Ieremiae, Graecae Alexandrinae et Hebraicae Masorethicae, indole et origine commentatio critica, 1837.
- Mowinckel, S., Zur Komposition des Buches Jeremia, SVSK.HF 1913,5, 1914
- Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, SVSK.HF 1921,6, 1922.
  - Prophecy and Tradition. The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition, ANVAO.HF 1946,3, 1946.
- Nöldeke, Th., חִנְיָ, ZAW 17(1897)187-188.
- Noth, M., Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft, STö II 3, <sup>4</sup>1962.
- Die Gesetze im Pentateuch (1940), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 6, <sup>3</sup>1966, 9-141.
  - Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, <sup>3</sup>1967.
  - Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948.
  - Das alttestamentliche Bundschließen im Lichte eines Mari-Textes (1955), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 6, <sup>3</sup>1966, 142-154.
  - Das zweite Buch Mose. Exodus. Übersetzt und erklärt, ATD 5, <sup>5</sup>1973.
  - Das dritte Buch Mose. Leviticus. Übersetzt und erklärt, ATD 6, <sup>3</sup>1973.
- Ortmann, H., Der Alte und der Neue Bund bei Jeremia, Diss. Berlin 1940.
- Patsch, H., Abendmahl und historischer Jesus, CThM A 1, 1972.
- Perlitt, L., Bundestheologie im Alten Testament, WMANT 36, 1969.

- Mose als Prophet, EvTh 31(1971)588-608.
  - Anklage und Freispruch Gottes. Theologische Motive in der Zeit des Exils, ZThK 69(1972)290-303.
  - Sinai und Horeb, in: Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift W.Zimmerli, 1977, 302-322.
  - "Ein einzig Volk von Brüdern". Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung "Bruder", in: Kirche. Festschrift G.Bornkamm, 1980, 27-52.
- Plöger, O., Die Klagelieder, in: Die fünf Megilloth, HAT I 18, <sup>2</sup>1969.
- Pohlmann, K.-F., Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches, FRLANT 118, 1978.
- Potter, H.D., The new covenant in Jeremiah xxxi 31-34, VT 33(1983) 347-357.
- Preiser, W., Vergeltung und Sühne im altisraelitischen Strafrecht (1961), in: K.Koch (Hg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, WdF 125, 1972, 236-277.
- Procksch, O., Jesaja I übersetzt und erklärt, KAT IX 1, 1930.
- Quell, G., Art. "δὲ αἰώνη A. Der at.liche Begriff בְּרִיַת", in: ThWNT II, 1935, 106-127.
- Rabast, K., Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz, o.J. (1949).
- Rad, G.v., Das Gottesvolk im Deuteronomium, BWANT III 11, 1929.
- Die Priesterschrift im Hexateuch. Literarisch untersucht und theologisch gewertet, BWANT 65, 1934.
  - Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, 1958, 9-86.
  - Theologie des Alten Testaments II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, 1960.
  - Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Übersetzt und erklärt, ATD 8, 1964.
- Rahlf's, A. (ed.), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, 1935.
- Reim, G., Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannes-evangeliums, MSSNTS 22, 1974.
- Rendtorff, R., Zum Gebrauch der Formel  $n^{\text{e}2}$ um jahwe im Jeremiabuch, ZAW 66(1954)27-37.
- Rietzschel, C., Das Problem der Urrolle. Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Jeremiabuches, 1966.
- Robinson, Th.H. / Horst, F., Die Zwölf Kleinen Propheten, HAT I 14, 1938.
- Rohland, E., Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die

- Eschatologie der alttestamentlichen Propheten, Diss. Heidelberg 1956.
- Rose, M., Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit, BWANT 106, 1975.
- Rost, L., Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (1926), in: ders., Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, 1965, 119-253.
- Die Schuld der Väter (1957), in: ders., Studien zum Alten Testament, BWANT 101, 1974, 66-71.
- Rudolph, W., Jeremia, HAT I 12, (<sup>1</sup>1947) <sup>3</sup>1968.
- Hosea, KAT XIII 1, 1966.
- Schenker, A., Unwiderrufliche Umkehr und neuer Bund. Vergleich zwischen der Wiederherstellung Israels in Dt 4,25-31; 30,1-14 und dem neuen Bund in Jer 31,31-34, FZPhTh 27(1980)93-106.
- Saure Trauben ohne stumpfe Zähne. Bedeutung und Tragweite von Ez 18 und 33.10-20 oder ein Kapitel alttestamentlicher Moraltheologie, in: Mélanges D.Barthélemy, OBO 38, 1981, 449-470.
- Schmid, H.H., Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Die sogenannte Bundesformel und die Frage nach der Mitte des Alten Testaments, in: Kirche. Festschrift G.Bornkamm, 1980, 1-25.
- Schmidt, H., Die großen Propheten übersetzt und erklärt, SAT 2.2, 1915
- Schmidt, W., Anthropologische Begriffe im Alten Testament, EvTh 24 (1964)374-388.
- Schottroff, W., 'Gedenken' im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zākar im semitischen Sprachkreis, WMANT 15, 1964.
- Jeremia 2,1-3. Erwägungen zur Methode der Prophetenexegese, ZThK 67(1970)263-294.
- Schreiber, R., Der neue Bund im Spätjudentum und Urchristentum, Diss. masch. Tübingen 1955.
- Schulz, H., Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze, BZAW 114, 1969.
- Schwartz, E. (Hg.), Eusebius Kirchengeschichte, Kleine Ausgabe, <sup>4</sup>1932.
- Schwarz, A., Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Literatur, 1897.
- Schweizer, E., Art. "Abendmahl I. Im NT", in: RGG<sup>3</sup> I, 1957, 10-21.
- Seitz, G., Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, BWANT 93, 1971.
- Sekine, M., Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia, VT 9(1959)47-57.
- Sellin, E., Theologie des Alten Testaments, <sup>2</sup>1936.
- Short, R.V., Stillen, Spektrum der Wissenschaft Nr.6, Juni 1984, 78-85.

Simian, H., Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels. Form- und traditionskritische Untersuchung zu Ez 6; 35; 36, Forschung zur Bibel 14, 1974.

Skinner, J., Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah, 1922.

Smend, R., Der Prophet Ezechiel für die zweite Auflage erklärt, KEH 8, <sup>2</sup>1880.

- Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 1893.

Smend, R., Die Bundesformel, ThSt(B) 68, 1963.

- Zur Geschichte von יְהוָה, in: Hebräische Wortforschung. Festschrift W.Baumgartner, VT.S 16, 1967, 284-290.

- Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens, ThSt(B) 95, 1968.

- Die Mitte des Alten Testaments, ThSt(B) 101, 1970.

- Gründonnerstag. Jeremia 31,31-34, GPM 29(1974/75)185-190.

- Die Entstehung des Alten Testaments, ThW 1, <sup>2</sup>1981.

- "Das Ende ist gekommen". Ein Amoswort in der Priesterschrift, in: Die Botschaft und die Boten. Festschrift H.W.Wolff, 1981, 67-72.

- Der Ort des Staates im Alten Testament, ZThK 80(1983)245-261.

Stade, B., Jer. 3,6-16, ZAW 4(1884)151-154.

- Geschichte des Volkes Israel I, Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen I 6, 1887.

Staerk, W., Altjüdische liturgische Gebete, KLT 58, 1930.

Steuernagel, C., Übersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua und Allgemeine Einleitung in den Hexateuch, HK I 3, 1900.

- Das Deuteronomium übersetzt und erklärt, HK I 3,1, <sup>2</sup>1923.

Stolz, F., Art. "לֵב לֵב Herz", in: THAT I, 1971, 861-867.

Strack, H.L. / Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I-VI, 1922-1961.

Strecker, G., Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, FRLANT 82, <sup>3</sup>1971.

Swetnam, J., Why was Jeremiah's New Covenant New?, in: Studies on Prophecy. A Collection of twelve Papers, VT.S 26, 1974, 111-115.

Thiel, W., Erwägungen zum Alter des Heiligkeitgesetzes, ZAW 81(1969)40-73.

- Hēfēr b'ērīt. Zum Bundbrechen im Alten Testament, VT 20(1970)214-229.

- Die deuteronomistische Redaktion des Buches Jeremia, Diss. masch. Berlin-DDR 1970.

- Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, WMANT 41, 1973.

- Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45, WMANT 52, 1981.

- Die Rede vom "Bund" in den Prophetenbüchern, Theologische Versuche 9, 1977, 11-36.
- Tov, E., L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le Livre de Jérémie, RB 79(1972)189-199.
- Exegetical Notes on the Hebrew Vorlage of the LXX of Jeremiah 27 (34), ZAW 91(1979)73-93.
- Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah, in: P.-M.Bogaert (ed.), Le Livre de Jérémie, BEThL 54, 1981, 145-167.
- Unnik, W.C.van, Ἡ κατὰ δὲ ἀρχὴν - a Problem in the early history of the Canon, StPatr 4, TU 79, 1961, 212-227.
- Veijola, T., Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, STAT 193, 1975.
- Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, STAT 198, 1977.
- Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms, STAT 220, 1982.
- Das Klagegebet in Literatur und Leben der Exilsgeneration. Am Beispiel einiger Prosatexte, in: Congress Volume Salamanca 1983, VT.S 36, 1984.
- Vielhauer, Ph., Paulus und das Alte Testament, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift E.Bizer, 1969, 33-62.
- Vriezen, Th.Ch., Das Hiphil von <sup>3</sup>amar in Deut. 26,17.18, JEOL 17(1963) 207-210.
- Volz, P., Der Prophet Jeremia übersetzt und erklärt, KAT X, 1922.
- Wagner, V., Der Bedeutungswandel von בְּרִית חֹדֶשׁ bei der Ausgestaltung der Abendmahlsworte, EvTh 35(1975)538-544.
- Wanke, G., Untersuchungen zur sogenannten Baruchsschrift, BZAW 122, 1971.
- Weinfeld, M., Art. "בְּרִית", in: ThWAT I, 1973, 781-808.
- Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel, ZAW 88(1976) 17-56.
- Weippert, H., Die Prosareden des Jeremiabuches, BZAW 132, 1973.
- Das Wort vom Neuen Bund in Jeremia xxxi 31-34, VT 29(1979)336-351.
- Wellhausen, J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, <sup>4</sup>1963.
- Prolegomena zur Geschichte Israels, <sup>6</sup>1905.
- Israelitische und jüdische Geschichte, <sup>9</sup>1958 (Nachdruck 1981).
- Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt, <sup>4</sup>1963.
- Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit. Rede zur Feier des Geburtstages

- Seiner Majestät des Kaisers und Königs am 27. Januar 1900 im Namen der Georg-Augusts-Universität, 1900.
- VI. Arabisch-israelitisch, in: Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. Fragen zur Rechtsvergleichung, gestellt von Th.Mommsen, 1905, 91-99.
  - Das Evangelium Johannis, 1908.
- Welten, P., Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern, WMANT 42, 1973.
- Werblowsky, R.J.Z., Tora als Gnade, Kairos 15(1973)156-163.
- Westermann, C., Das Buch Jesaja Kapitel 40-66. Übersetzt und erklärt, ATD 19, <sup>2</sup>1970.
- Genesis. 2.Teilband. Genesis 12-36, BK.AT I/2, 1981.
- de Wette, W.M.L., Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments, <sup>6</sup>1845.
- Wijngaards, J., הוציא and העלה, a twofold approach to the Exodus, VT 15(1965)91-102.
- Wildberger, H., Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia, 1942.
- Art. "הַגָּלָה s<sup>e</sup>gullā Eigentum", in: THAT II, 1976, 142-144.
- Willi, Th., Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels, FRLANT 106, 1972.
- Willi-Plein, I., Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch, BZAW 123, 1971.
- Wolff, Ch., Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum, TU 118, 1976.
- Wolff, H.W., Das Zitat im Prophetenspruch (1937), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 22, <sup>2</sup>1973, 36-129.
- "Wissen um Gott" bei Hosea als Urform von Theologie (1953), ebd. 182-205.
  - Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks (1961), ebd. 308-324.
  - Dodekapropheten 1. Hosea, BK.AT XIV 1, <sup>2</sup>1965.
  - Dodekapropheten 2. Joel und Amos, BK.AT XIV 2, 1969.
  - Anthropologie des Alten Testaments, <sup>2</sup>1974.
- Würthwein, E., Die Erzählung von der Thronfolge Davids - theologische oder politische Geschichtsschreibung? ThSt(B) 115, 1974.
- Ziegler, J. (ed.), Jeremias. Baruch. Threni. Epistula Jeremiae, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XV, <sup>2</sup>1976.
- Zimmerli, W., Das zweite Gebot (1950), in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, TB 19, <sup>2</sup>1969, 234-248.

- Verheißung und Erfüllung, EvTh 12(1952/53)34-59.
- Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel (1954), in: ders., Gottes Offenbarung, TB 19, <sup>2</sup>1969, 41-119.
- Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung (1957), ebd. 120-132.
- Der "neue Exodus" in der Verkündigung der beiden großen Exilspropheten (1960), ebd. 192-204.
- Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift (1960), ebd. 205-216.
- Ezechiel, BK.AT XIII, 1969 und <sup>2</sup>1979.
- Grundriß der alttestamentlichen Theologie, ThW 3, 1972.
- Zum Problem der "Mitte des Alten Testaments", EvTh 35(1975)97-118.
- 1.Mose 12-25: Abraham, ZBK AT 1.2, 1976.



## Hebräische Wörter und Wendungen

אדם ובהמה	146.168
אח, איש ואחיו	37.85.93
(והיה) באחרית הימים	23
אלהים אחרים	94f.240f.
והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם (Bundesformel)	82.102f.106f.141f.203.205.216. 238.245f.
hi. אמר	103f.
בחר	83.115-117
ישב/שכב/שכן לבטח	189.221.224.245
בית ישראל ובית יהודה	27f.76
בנה ונטע	144-146
בעל	142f.
ואנכי בעלתי בם	56-59
בעלים	240f.
בערת	88
ברית	113f.119-129
זכר ברית	225.231.243
כרת ברית	119.121-124.127
וכרתי ברית	205.217.244
hi. פרו ברית	27.128
hi. קום ברית	225.230f.
ברכה	222
גאלה	206
(Wortereignisformel) ויהי דבר יהוה אל	151
דעת יהוה/אלהים	34-37
in Jer דעת יהוה	34f.
הלך בדרכי יהוה	108f.
שוב מדרך	177
הנני + Partizip	22
הנני מביא רעה	129.177
זרע אחרי	253f.
חדש	138-141
חדשה	139
בחזק יד	137f.
חי יהוה	48
חקים ומשפטים	100.114.127
חרב רעב ודבר	222
ואין מחריד	225
ביד חזקה (ובזרע נטויה)	136-138
(והיה/ויהי) ביום ההוא	23
(והיה/ויהי) בימים ההם	23
הנה ימים באים	22-31
ימי נעורים	243
hi. יצא מארץ מצרים	49

hitp. יצב לפני יהוה/אלהים	117
מכור הכרזל	77f.
בכל לבב ובכל נפש	100.204
נחלה מכה	181
יהוה מלך	142
אשר יצא ממעיך	253
רע מעללים	188
מצוה	108
שמר מצות יהוה	108f.224
משבה	184
יהוה משל	142
נאם יהוה	59.71f.162f.
hi. (oder ni.) in Jer נדח	192
סלח	134f.
hi. עלה מארץ מצרים	49
והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם (Bundesformel)	82.102f.106f.141f.203.205.216. 238.245f.
להיות לו לעם סגלה	107
עם קדוש ליהוה	107
(והיה/ויהי) בעת ההיא	23
צאן מרעיתי	220
אשר (על כן) אנכי מצוך (מצוה אתכם)	100f.
שמע בקול יהוה	108f.
מקטן ועד גדול	59f.
קרא באזנים	152
מצא קשר	128
הראשנות	139
רמש	244
רע, איש ורעהו	37.85.93
רצח	94
שוב שבות	173
תועבה	88
in Jer תורה	259
תמרורים	187
תעלה	181

## Bibelstellen

Gen		21,23-25	43
6,5	178	22,18	112
13	166	22,20-23,19	84.93
8,21	178	23,1	95
9,1-17	231f.	6	112
8-9.11	228-235	8	112
10-11	230.245	20-33	96
12,2	222	24,3	112
7	249f.	4-8	111.113
13,14-17	247	8	266f.268.271.273
15	247-250	9-11	273
15,1.4	253	25,8	232.252
18	113.249f.	29,43-46	228-235.252
17,2-27	232	44	230
3-8	228-235	31,16	234
6	253f.	34,7	45.95
9-14	234	9	134
16	253f.	17	95.112
18,14	172	21	95
19,16	138		
21,4	232	Lev	
27.32	122	18,28	213
25,23	253	19,1-18	93
26,28	122	24,8	234
35,2-4	117	25,38	249
11	253f.	26,3	209
11-12	232	3-13	222-234
		9	217
Ex		11	217.252
3,12	151	15	225
19	136	42-45	226
4,10.15	151	46	227
6,4-8	228-235		
13,3.14.16	137	Num	
15,25	114	13,32	221f.
19,5-6	107	14,18	45
20,2-17	90-95	16	45
5	45	20,15-16.20	136
20,22-23,33	84.96		
24	96	Dtn	
21,12	44.112	4,29	100
14	112	30	108
15	95	5,1	100
17	95.112	3	97

5,9	45	26,16-19	101.209
33	89	17-18	102-110.127.243
6-11	98f.	19	105.107
6,4-6	98-101.109.114.	27	110-113
	127.185.203f.	27,9	107
6-9	99	10	108
10-11	145	15-26	76.112f.
21	136-138	28,1-2	102.224
21-23	138	1-2.3-6.	
24	204f.	15-19	109f.
7,6	107	2	108
7-8	137	9	107f.
8,6	108	15.45.62	108
20	108	30	145
9,23	108	63	204
26-29	137.172	69	97
10,12	100.108	29,12	107
11,13	100	23	174
18-20	100	27	203
22	108	28	262
32	100	30,2	100.108
12	83f.96.99.203	3	176
12,1	100	6	100
13	87	8	108
13,3	95	9	204
4	100	10	100.108
5	108	11-14	263
13-19	46	16	108
19	108	20	108
14,2	107		
15,5	108	Jos	
16,18-21,9	85-88	7,15.23-26	44f.
19	112	16-18	116
17,14-20	116	8,30-35	111
20	108	24	114-119
18,18	150	24,13	145
19,9	108	18	98.185
11	112	22	112
13	45	25	114.125-127
14	112	25-26	111f.
20,5-7	145		
21,1-8	45	Ri	
23	213	6,7-10	119
23,1	112	11-24	47
24,16	40-43	13	47
17	112	8,22-23	118
26,1-15	86f.110	9	117f.
5-8	136	10,11-16	119
5-10	137.172	11,23f.	81
13.14	108	16,26	138
16	99-101.108f.209.	20,13	46
	224.227f.		

1 Sam  
 2,27-36 31  
     31 24.31  
 7,3-4 119  
 8 118  
 8,8-9 119  
 10,17-27 116  
     18-19 119  
 11,1-2 122f.125  
 13,13 254  
 18,3 122  
 20,8 122  
 22,6-19 46  
     8 122  
 23,18 122  
 24,22 254

2 Sam  
 3,12f. 122  
     21 122f.125  
 5,3 122  
     12 254  
 7 251-255  
 7,24 104.234  
 16,11 253  
 21,1-9 44f.  
 23,5 255

1 Kön  
 2,4 100.192.256  
     24 254  
     45 254  
 4,20 221  
 5,5 189.203.221.224.  
     245.251  
     122f.125  
 8,19 253  
     25 192.256  
 9,5 192.256  
     8 174  
 12 117f.  
 15,19 122f.125  
     29 42f.  
 16,11 42f.  
 17,17-24 135.247  
 18,21-40 115.241  
     39 98.115  
 20,34 122f.125

2 Kön  
 3,25 144  
 5,18 134

8,19 255  
 9,27 239  
 10,12-14 239  
     18-27 240f.  
 11,4 122  
     17 104.113.122.125f.  
 14,5 42  
     6 42f.  
 17,19-20 200  
 19,29 145  
 20,17 31  
 22-23 84  
 22,16-20 192  
 23,1-3 104.113  
     3 100  
     4.6 198  
 25,27-30 158

Jes  
 6,1-7 151  
     5 119  
 7,3 236  
     14-16 236  
 8,1-4 236-238  
 9,5-6 190  
     6 254  
 11,1 190  
     6-9 245  
     16 243  
 13,20 193  
 19,24 222  
 25,6-9 273f.  
 28,15.18 122f.125  
 29,13 108  
 36,9 31  
 37,30 145  
 40,3 187  
 42,5-9 139  
     11 180  
 43,16-21 53  
     18 53  
     18-19 139  
     25 135.213  
 44,22 135  
 48,1-11 139  
     9.11 213  
 49,2 244  
     8-9 139  
     9-12 53  
 51,7-8 261  
     15 199  
     15-16 243f.

54,1-8	143	5,10.18	191
9-10	232	19	174
55,1-3.6	255	6,1	153f.
3-5	255	1-5.10-13	153
6-8	178	11-13	60
59,21	244	13	61.135
61,8	255	14	179
62,4-5	143	18f.	259
65,10	242	22-23	153
17	139.190	23.25-26	156
21-22	145	7,3	177
25	245	6	192
66,22	139	7	214
Jer		9	90-95
1,4-14	150-153.158	16	75
8.10	191	20	146
10-12	26-28.61.143-145.	21	78f.81.128.155.238
	175	21-28	78
11-14	166	22-23	77-83.88-91.96-98.
15-19	149f.		106-110
17-19	191	24-25	80
2,1-2	152f.	24-26	74f.
2	182	26	54
2,2-4,4	157f.	32-34	25.28f.
25	187	8,4-7	153
3,2-19	183f.	8	259
6	158	10-12	60
10	202	11	179
12	184f.	14.16	153f.
14	56f.142	14-15	154
14-18	169.190	18-23	153
18	194	19.22	181f.
22	98.185.187.190	9,1-9	35.154f.
22-25	186	4-5	34
25	54	10	154
4,2	48	11	174
5-6	153f.158	11-13	259
7	153	12-13	155
11.13	153f.	13	54
12	154	16-18.20	154
14	156	24	30
15-16	153	10,6-8.10	70f.
18	156f.	19	181
19-21	153	19-20.22	154
22	35	21	188
27	191	11,1-14	62.73-78.110.
29	153		127-129
30	156	4	214
31	153	4.10	26-28.61.136
5,1.3.6	153	9-11	133.177.190
2	48	10	54
		12,14-17	145

12,16	48	23,8	168
13	156.158	9-10	154.156.162
13,2-4	156	19-20	180
9	155	24	165f.
18-19	154	24,4	156
19	175	6-7	200-204
20-22	156f.	25	149
14,17-18	154	26,4-6	259
19	179	27,22	192
20	54	29	158
15,20	150	29,5-7	145.155.159.
16,1-2.9	156.158.169		169-171.183
4.9	29	8-10	175
9	155.170.173	10	167
10-11	53.174f.259	11	186
12	54	11-13	159.175-178
14-15	24f.28f.32-54.	13-14	167.176
	159.162.167.169.	14	168.188
	178.189-191	16-17	167
15	168f.175.188f.	28	145
	201	30,2	178
17,26	175	3-4	30.167.178
18,1	73	5-6	154.156.162.179f.
2-6	156.158.169.176	7-11	179
6	155.170	8-9	169
7-10	144f.177	10-11	191f.
11	129.169.176-178.	12-17	179-183.187
	185.192	30,17-31,3	179f.
19,1-15	158.169f.	31,3-5	179-183.187
5-6	25.29.129	4-5	145
11	155.170	5-14	180
20,14-15.18	154-156	15	154.156.162
21,1-10	66.167	15-22	163
5	146.203	15-25	186
7	166	16	186f.
9-10	193	21-22	186f.190
10	200	22	139
22,2	192	26	178f.
8	174	27-34	passim
10.13-15	154.156	35-36	199
15	189	37	200
16	35	38-40	30.198f.
17-19	192	32	158
23,1-2	188	32,15	155.159.169-171
1-8	218-220	16-44	167.172f.
2-3	193	31	146
3	168.202	36-41	168.176.202-209.
3-4	169.188f.		216
5-6	30.169.189f.221.	37	168.188
	250.253f.256	40	204f.217
6	203.224	42.44	159.174f.
7-8	24.169.189f.	33,1-26	173f.

33,1-9	202	16,60	243
13	175	17,16.18	225
16	193	18	46f.228
14-16	30	18,2-4	38
14-26	70.255f.	19	46
23-26	200	31	211
34,4-5	192	20	213
8-22	122.249	20,35	243
35	158	23	241
35,1	73	28,25.26	215
12-17	192	26	145
13.15	74f.	34	218-220
18-19	192	34,23-24	214f.219f.221.251.
36	147-149		253f.
38,2	193	25	244f.
39,15-18	193	25-30	224-226.232
40,11-12	167	25-31	220-222
42,10	145	26	217
15-17	167	27	231
18	146	36,6.7	222
43,6	167	9.10	225
44,6	146.166	13.15	221f.
7-10	259	16-28	209-216.249
11-14	167	27	209.224.227
23	259	29	215
26	48	29-30	221
45,1-5	149.193	37,20-25	214-216
4	145	24	209.224.227
46-51	193	26-27	214.216-218.221.
46,11	181		224-226.233.252
26	193	39,7	217
27-28	179.191f.		
48,12	30	Hos	
47	193	1	235-240
49,2	30	1,2	239
6.39	193	9	238-240
50,4	72	2,1-3	239
4-5.19.20	193	2	194
51,5	193	4-15	239-241
47.52	30	16-25	241-245
52,15	167	16-17.25	146.242f.
		20	244f.
Ez		3	240
5,5	216	4,1	239
16-17	222	2	91-93
11,14-21	205-216	3	244
20	209.224.227	15	48
14,11	215	6,7	123
12-23	222	8,1	123
17	225	10,4	122f.125
16	241	11,1	49
16,59-63	225.231	12,2	122f.125



12, 10.14	49
13, 4	49
14, 2.5	185
Am	
1, 9	123
2, 10	49
3, 1	49
4, 2	31
13	199
5, 8-9	199
11	145
8, 1-2	151.165f.
11f.	31
9, 4	200
5-6	199
7	49
13	24.29.223
14-15	145
Zef	
1, 13	145.244
Sach	
2, 15	106
3, 8	189
6, 12	189
8, 8	106
13	28.222
13, 9	143
Ps	
1, 2	261
21, 7	222
37, 26	222
31	261
40, 9	261
51, 12-14	211
74, 9	50
89	255
95, 7	98
119	263
132	222
Klgl	
2, 9	50
5, 7	34
21	140
Neh	
3	198f.

1 Chr	
28, 9	178
2 Chr	
21, 7	255
19	192
34, 31	100
Mt	
26, 28	267.268f.271
Mk	
14, 24	267.271
Lk	
22, 20	267.271
Joh	
6, 45	268
Röm	
2, 15	268
11, 27	268
1 Kor	
10, 16	272
11, 25	267.271-273
26	272
2 Kor	
3, 4-18	267.278
14	267
Gal	
4, 21-31	267.277
1 Thess	
4, 9	268
Hebr	
8, 1-10, 18	267
8, 13	270
10, 15-17	268.270
1 Joh	
2, 27	268
Offb	
21, 1-5	279

# Grundrisse zum Alten Testament

Hrsg. von Walter Beyerlin. Bei Subskription der Reihe 10 % Ermäßigung.

---

## 1 Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament

In Zusammenarbeit mit Hellmut Brunner, Hartmut Schmökel, Cord Kühne, Karl-Heinz Bernhardt und Edward Lipinski hrsg. von Walter Beyerlin. 2., durchges. Aufl. 1985. 310 Seiten, mit 18 Zeichnungen und 4 Tafeln sowie ausführlichen Begriffs- und Bibelstellen-Registern, kart.

„Sorgfältig zusammengestellte Sach- und Bibelstellen-Register erleichtern die Benutzung des Buches, das einen vorzüglichen Überblick über die z. Z. verfügbaren Texte zur altorientalischen Religionsgeschichte unter dem Blickwinkel des Alten Testaments vermittelt.“ *Welt des Orients*

## 4 Herbert Donner · Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen

Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit. 1984. 232 Seiten, 3 Karten, kart.  
(Teil 2: erscheint Ende 1985)

Der Verfasser setzt in sorgfältiger Analyse und aus reicher Kenntnis der Quellen in seinem Grundriß der Geschichte Israels konsequent bei der Kritik der neuen alttestamentlichen Forschung an den beherrschenden großen Hypothesen der Vorgängergeneration an.

## 5 A.H.J. Gunneweg · Vom Verstehen des Alten Testaments

Eine Hermeneutik. 1977. 220 Seiten, kart.

„Der Verfasser erstattet eindrucksvoll Bericht über in der Christenheit praktiziertes Verstehen des Alten Testaments und setzt solche Verstehensmöglichkeiten in eine Beziehung zu den gegenwärtigen wissenschaftlichen Bemühungen um das Alte Testament. Ein wertvolles und dankenswert knappes Werk, dessen hermeneutische Vorschläge für die Praxis verwendbar und hilfreich sind.“ *Theologische Beiträge*

## 6 Claus Westermann Theologie des Alten Testaments in Grundzügen

1978. 222 Seiten, kart.

„C. Westermann versteht die Aufgabe der alttestamentlichen Theologie als Zusammenschau dessen, was das Alte Testament als Ganzes von Gott sagt. Er hat in selbständiger und weitführend fördernder Weise auf allen drei Gebieten des Kanons gearbeitet. Mit der ‚Theologie des Alten Testaments in Grundzügen‘ legt der Verfasser die Summe seines theologischen Lebenswerkes vor.“ *Kirchenblatt für die ref. Schweiz*

## Helmer Ringgren · Die Religionen des Alten Orients

Sonderband. 1979. 255 Seiten, kart.

„Die einschlägigen Erkenntnisse der Forschung hier mit Sorgfalt und Sachkenntnis zusammengetragen zu haben, ist das Verdienst des schwedischen Alttestamentlers Helmer Ringgren. Es ist ihm gelungen, sowohl die Religionen des Vorderen Orients in ihrem Zusammenhang darzustellen als auch zugleich bestimmte Elemente hervorzuheben, die für das Studium des Alten Testaments von besonderem Interesse sind.“ *Theologischer Literaturanzeiger*

Geplant sind außerdem: 2 Othmar Keel · Religionsgeschichtlicher Bildband zum AT / 3 Erich Zenger · Die Lebenswelt des AT / 7 Rudolf Smend · Ethik des AT in Grundzügen

---

**Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen und Zürich**